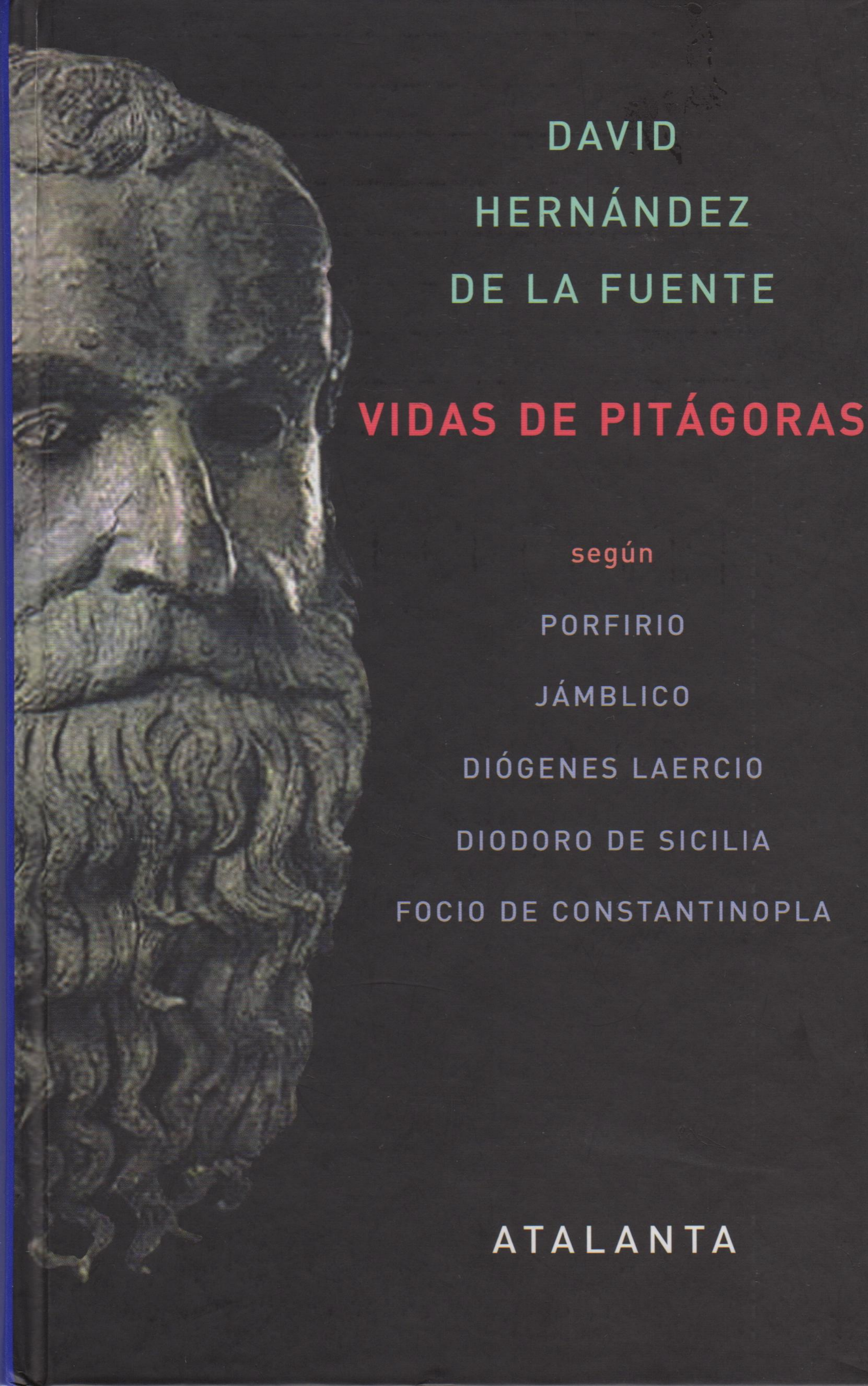


DAVID
HERNÁNDEZ
DE LA FUENTE

VIDAS DE PITÁGORAS

según

PORFIRIO

JÁMBLICO

DIÓGENES LAERCIO

DIODORO DE SICILIA

FOCIO DE CONSTANTINOPLA

ATALANTA

Memoria mundi

En el mundo occidental, la primera figura que encarna el arquetipo del mediador sapiencial entre la comunidad humana y lo divino es, sin duda, Pitágoras de Samos. Las implicaciones de las doctrinas de este chamán en la historia de las ideas son enormes, pues sus invenciones abarcan todos los campos del saber: matemáticas, astronomía, filosofía, retórica, política, adivinación, medicina y religión. Nada escapa a este sabio griego, al que se atribuye un famoso teorema matemático, las escalas musicales y la idea de la inmortalidad del alma.

La primera parte del libro se ocupa de estudiar a Pitágoras como figura carismática y legendaria, la colección de sus enseñanzas, sus aspectos mánticos y políticos y, finalmente, la tradición pitagórica entre la realidad y la falsificación. En la segunda parte se presenta por primera vez, en una nueva traducción anotada, una recopilación de todas las biografías del filósofo: las escritas por Porfirio de Tiro, Jámblico de Calcis y Diógenes Laercio, y, como novedad, la más antigua que se conserva, redactada por el historiador griego Diodoro de Sicilia (s. I a.C.), y la del patriarca Focio de Constantinopla (s. IX). Todo ello, junto a la colección de máximas pitagóricas de origen tardío, llamada *Versos de oro*, así como el epítome de la enciclopedia bizantina *Suda* (s. X), forma el presente corpus biográfico-doctrinal de Pitágoras, que era una labor pendiente en el panorama bibliográfico español.

David Hernández de la Fuente (Madrid, 1974) es escritor y profesor universitario, especializado en religión griega, antigüedad tardía e historia del platonismo. Doctor en filología clásica y sociología, es autor de los ensayos *Oráculos griegos* (Alianza) y *Bakkhos Anax* (CSIC), así como de numerosos artículos en revistas académicas y ediciones de autores clásicos, y ha coordinado la obra colectiva *New Perspectives on Late Antiquity* (Cambridge Scholars Pub.). Como autor de narrativa ha publicado *Las puertas del sueño* (Premio de Arte Joven 2005 de la Comunidad de Madrid), *Continental* (2007) y *A cubierto* (Premio Diputación de Valencia 2010).

ISBN 978-84-938466-6-4
9 788493 846664

www.atalantaweb.com

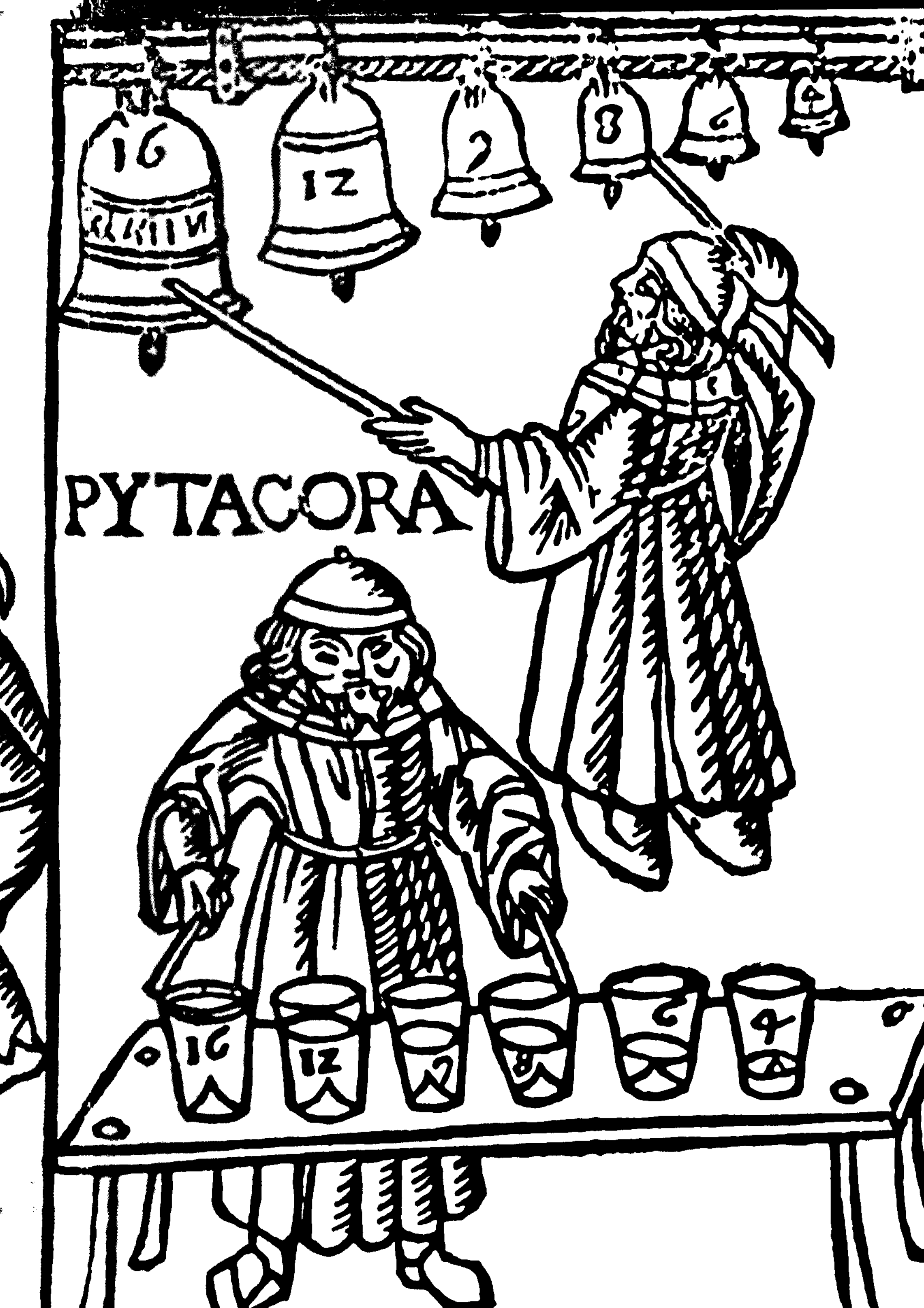

IV
BAL

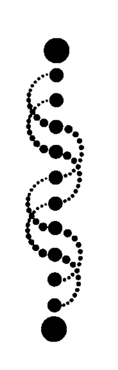

PYTACORA


IV BAL


PYTACORA


IV BAL


16
12
9
8
6
4
PYTACORA
16
12
9
8
6
4



MEMORIA MUNDI

ATALANTA

59



DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE

VIDAS DE PITÁGORAS



ATALANTA

2011

En cubierta: Busto del llamado «filósofo de Porticello» (ss. V-IV a.C.). Museo Nazionale di Reggio Calabria.
En guardas: Grabado del *Theorica musicae* de F. Gafurio (*ca.* 1480), con Pitágoras y Filolao.

Dirección y diseño: Jacobo Siruela

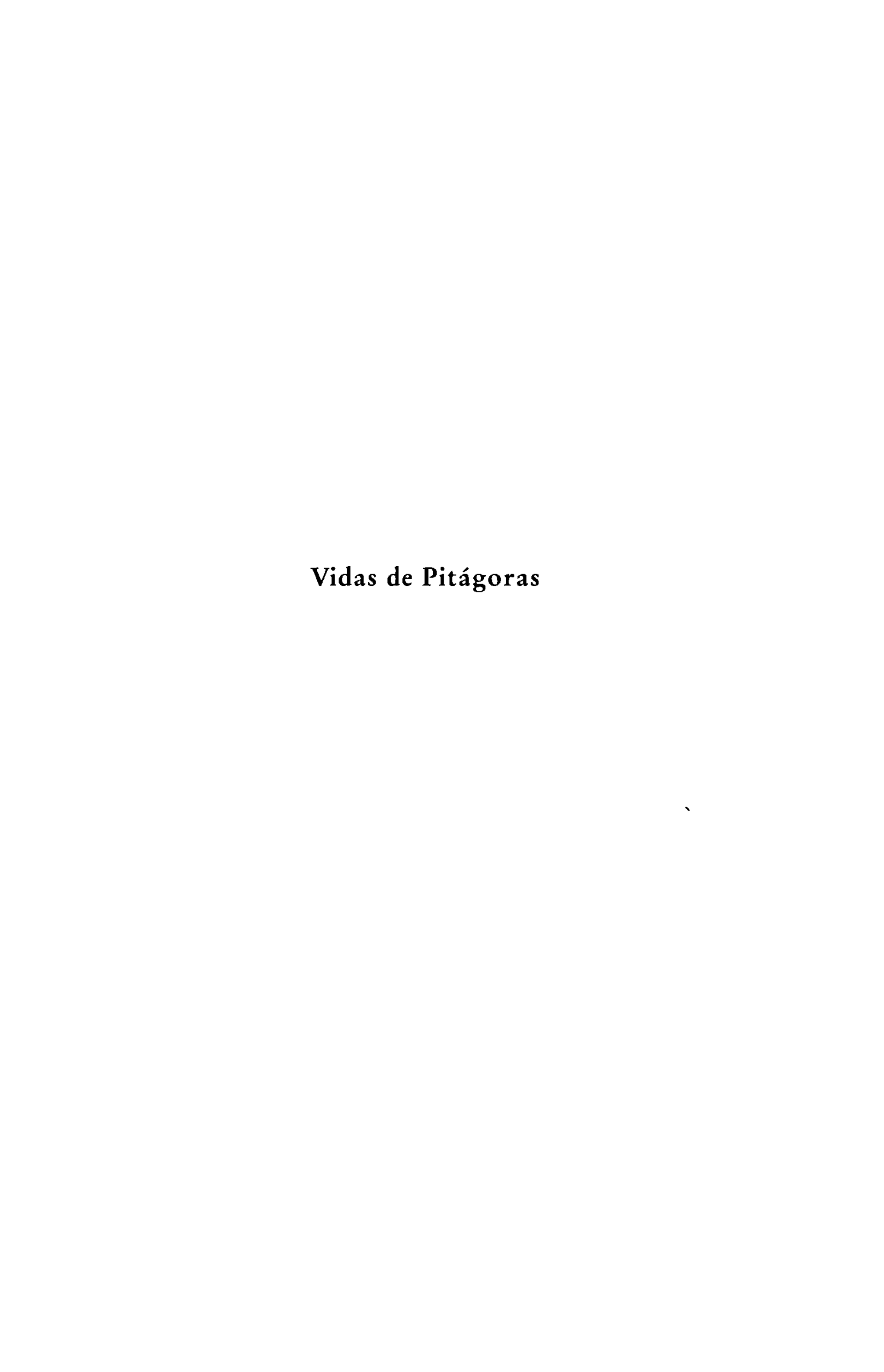


Mas Pou. Vilaür 17483. Girona. España
Teléfono: 972 79 58 05 Fax: 972 79 58 34
atalantaweb.com

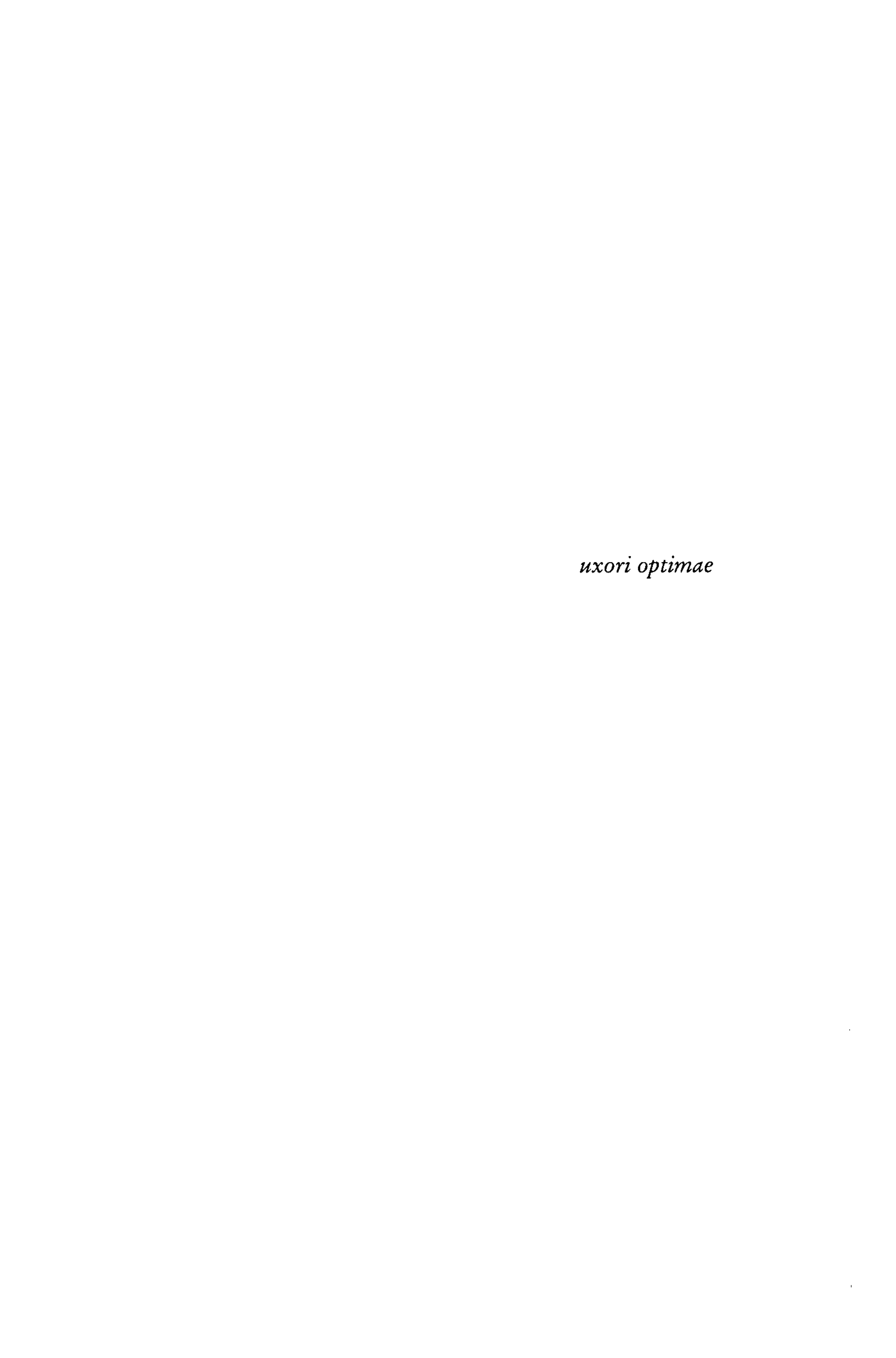
ISBN: 978-84-938466-6-4
Depósito Legal: B-29.646-2011

ÍNDICE

Segunda parte: Vidas de Pitágoras



Vidas de Pitágoras



uxori optimae

PREFACIO: PITÁGORAS Y SUS VIDAS EN LA ENCRUCIJADA

Después de haber recibido una atención ambivalente en la tradición de los estudios clásicos, que ha oscilado a lo largo de los siglos entre la veneración y el escepticismo, Pitágoras y su escuela se pusieron de actualidad académica en 1962 con la publicación de un ya clásico estudio de W. Burkert,[1] que alcanzaría enorme difusión desde su versión ampliada en inglés diez años más tarde. En la década de 1960 comenzaron a valorarse algunos aspectos del mundo griego que las posturas más tradicionales en filosofía y filología clásica parecían empeñadas en descuidar. Se puso de manifiesto entonces, retomando algunas interpretaciones antiguas, el legado del pitagorismo para la religión y el misticismo en la Grecia arcaica y clásica, separándolo nítidamente de adiciones e influencias posteriores, en su mayoría procedentes del mundo del platonismo, como la atribución de teorías matemáticas y musicales a una figura sapiencial clave de la cultura griega arcaica.

Esta recuperación de la figura de Pitágoras como símbolo religioso se hacía eco de ideas anteriores relativas a la historia de la filosofía y la religión griega que ya se encontraban presentes en trabajos de enorme importancia, como el de E. Frank sobre la relación entre platonismo y pitagorismo temprano,[2] los de los llamados «ritualistas de Cambridge» y los estudios de K. Meuli, M. Eliade o E. R. Dodds[3] sobre algunas figuras de la religión griega arcaica. Estas obras se interesaban por los aspectos tradi-

cionalmente considerados «legendarios» en la vida de Pitágoras, es decir, su vertiente mágica y semidivina, de sabio marcado por una inspiración sobrenatural o divina. Quedaba así en evidencia lo difícil que era deslindar entre el origen de la filosofía –Pitágoras es el supuesto inventor de esta palabra–[4] y las antiguas tradiciones sapienciales de la religión griega, a menudo tachadas de supersticiones por los estudiosos más racionalistas del mundo antiguo, que tendían a ver en Grecia el origen de una lógica y un materialismo modernos.

Pese a esta rehabilitación del Pitágoras legendario, su fama de padre de la matemática, la astronomía y la música persiste en diversas tradiciones más o menos apócrifas que han visto en esta figura histórica –y, recordémoslo, también literaria– un símbolo de la ciencia y el progreso, la reducción del universo a número y proporción. Puede decirse que las opiniones sobre la realidad histórica y filosófica de Pitágoras se dividen entre la primera corriente, representada principalmente por Burkert, y la idea tradicional de un Pitágoras científico, que ha reelaborado y defendido L. Zhmud.[5] Así, este autor y algunos otros[6] argumentan que no se puede relegar a Pitágoras, el padre simbólico del espíritu analítico moderno –con la máxima tradicional pitagórica de «todo es número»–, a una mera figura religiosa. Algunos autores que han intervenido recientemente en el debate proponen un punto intermedio entre el aura legendaria de Pitágoras y una visión más racionalista y «científica» del sabio, que rebaje los tonos religiosos del personaje; se mantiene en ellos, sin embargo, un cierto prejuicio contra los fenómenos religiosos que subyacen tras esas notas de leyenda.[7]

En estudios más recientes, como las visiones de conjunto de C. Kahn y C. Riedweg[8] o las sugerentes propuestas de P. Kingsley,[9] se han consolidado las visiones casi excluyentes entre sí de un Pitágoras histórico, actor político en la Magna Grecia, frente a un Pitágoras mágico y relacionado con lo sobrenatural. Pero, así como Platón, nuestra gran fuente indirecta de toda esta tradición, entrelazó lo político con todo aquel mundo místico, filosófico y mágico, una aproximación actual también debe permitir que ambos ámbitos se entremezclen. Es preciso ofrecer aquí una visión que combine tanto los temas legendarios y el

pensamiento mítico, tan caro al Pitágoras de las biografías antiguas que aquí se presentan, como la actividad social y política de su secta, todo ello desde una aproximación que evoque la fascinante influencia de esta figura clave en los orígenes de la tradición intelectual de Occidente.

Ambas corrientes esgrimen con especial énfasis, a veces como opuestos irreconciliables, los dos grandes bloques atribuidos al filósofo: la noción de la inmortalidad del alma (y sus peripecias fuera del cuerpo) y la idea de que el universo se puede entender mediante números. No hay contradicción entre ambos, y es muy posible que convivieran en el pitagorismo primitivo, pero lo cierto es que en la figura de Pitágoras sólo tenemos constancia de la primera faceta, como se verá en las páginas siguientes, mientras que de la segunda apenas disponemos de leves indicios, pues las evidencias apuntan siempre a los pitagóricos posteriores, notablemente Filolao y Arquitas.[10] Por ello nos centraremos en la esfera del pensamiento religioso y de los inicios de la metafísica griega, tratando de superar, por un lado, antiguos prejuicios y, por otro, la tradición de favorecer la idea de un Pitágoras científico. Se intentará poner de relieve, por último, la importancia de Pitágoras como hombre divino *(theios aner)* en los comienzos de la reflexión política del mundo griego. Combinando los dos puntos de vista ya consagrados y tradicionales, hay una vía más actual para abordar el papel de mediador con lo divino que representa Pitágoras en el mundo antiguo: la que, más allá de los estudios clásicos o de la historia de la filosofía, parte del pensamiento actual, la sociología de la religión y la historia cultural y de las religiones.

Aparte de estas nociones iniciales, la lectura que aquí se propone pretende centrarse en una faceta del «divino Pitágoras» que, como se argumentará en las páginas que siguen, supone el núcleo de su realidad histórica y se presenta en dos vertientes. La primera se refiere a su labor de mediación con el mundo de lo divino, que ha sido interpretada en clave religiosa en la historia de la cultura griega y que hace del Pitágoras legendario un salvador de la raza humana enviado por los dioses: aquí Pitágoras es el intermediario entre la divinidad y toda la humanidad, que puede beneficiarse de una sabiduría más allá de su expe-

riencia. La segunda vertiente se refiere a la prerrogativa de este mediador para unir a la comunidad mediante los vínculos inquebrantables de la identidad religiosa y para intentar construir en la tierra un tipo de sociedad que refleje los modelos divinos; esa antigua política pitagórica de la Magna Grecia[11] dejaría más adelante huellas indelebles en el pensamiento de Platón. Pitágoras se inserta directamente en la tradición de los legisladores míticos de la Antigüedad, marcados por la inspiración o directamente por la revelación de un dios.

Cabe preguntarse ante todo qué se puede aportar hoy desde esta perspectiva a campos como la historia del pensamiento, la filología clásica o la historia de las ideas para el conocimiento de las ideas clave del pitagorismo: desde la vida más allá de la muerte a la relación proporcional entre el macrocosmos y el microcosmos, pasando por la posibilidad de reducir la materia y la conciencia a números. La física, la ética, la política y, sobre todo, la metafísica del antiguo pitagorismo difícilmente pueden ser reconstruidas en la actualidad a partir de los testimonios que han llegado hasta nosotros, aunque una nueva lectura de las biografías conservadas del filósofo, contrastada con los mencionados estudios sobre la historia de la religión griega y de la filosofía antigua, posibilita una valoración adecuada no sólo de las fuentes más antiguas sino también de las tardías. Y ello porque en el estudio del pitagorismo puede aplicarse una vieja regla del estudio de los manuscritos: *recentiores non deteriores*. Aquí se tratará la figura de Pitágoras desde su tradición biográfica tardía prestando especial atención a sus aspectos más legendarios, con el propósito de distinguir lo mítico de lo histórico y de ofrecer a la vez un estado de la cuestión acerca del pitagorismo y de sus implicaciones filosóficas y religiosas.

El método de aproximación a un legado histórico-cultural tan enorme como el de Pitágoras, en sus diversas etapas y vertientes, ha de dar cuenta de dos variables ineludibles: por una parte, se debe situar el pitagorismo en el marco del complejo sistema de la religión griega y, en concreto, en el campo de la religión subterránea y de los misterios;[12] por otra parte, hay que tener siempre presente el catalizador ideológico que para el pitagorismo supuso la tradición platónica, tanto la obra del pro-

pio Platón como la recepción de ésta en el neoplatonismo y en los varios renacimientos neopitagóricos. Todo ello desde una visión sugerente y libre de complejos que reúna las nociones religiosas básicas del pitagorismo y examine de qué forma se entendieron en su contexto e impregnaron literaria e ideológicamente las fuentes antiguas y tardías.

La escasez de bibliografía en lengua española sobre este tema aconsejaba vivamente la publicación de un libro de estas características. Se pretende aquí, además de solventar dicha carencia mediante un estudio parcial y con tesis propias –por ejemplo, la relevancia del mediador Pitágoras en la historia de la teoría del alma,[13] en la tradición oracular y en la política de la Grecia antigua–, elaborar una suerte de antología biográfica pitagórica lo más completa posible, que supere la dispersión de las ediciones existentes.[14] La primera parte del libro se ocupa de estudiar a Pitágoras como mediador con lo divino, su figura carismática, la confección de su biografía legendaria, los aspectos mánticos y políticos de su labor de intermediación y, finalmente, la cuestión de la tradición pitagórica. El *theios aner* Pitágoras se perfila como místico y chamán –pero con implicaciones para la filosofía y la política– más que como precursor de las ciencias exactas, de las que se erige en inventor legendario, demostrándose asimismo que su faceta de mediación sociopolítica no es sino una extensión de su actividad en el campo de la antigua religión griega.

En la segunda parte se presenta una recopilación de las vidas de Pitágoras, que constituyen las fuentes sobre su figura histórica, mítica y literaria, en una nueva traducción anotada. Las vidas más conocidas y completas, escritas por Porfirio de Tiro, Jámblico de Calcis y Diógenes Laercio (siglo III d.C.), son traducidas y comentadas a la luz de los puntos tratados en la primera parte. Como novedad se incluyen la breve vida de Pitágoras redactada por el historiador griego Diodoro de Sicilia (s. I a.C.), por su interés como resumen biográfico más antiguo,[15] la del patriarca Focio de Constantinopla (s. IX) y el breve epítome de la enciclopedia bizantina *Suda* (s. X). Las seis vidas van seguidas, a modo de colofón, de los llamados *Versos de oro*, una colección de máximas pitagóricas de origen tardío.

PRIMERA PARTE: MEDIADOR CON LO DIVINO.
UN ESTUDIO SOBRE PITÁGORAS

I. El mito del hombre divino: en torno al «chamanismo» griego

El hombre divino, el mediador entre la comunidad política y la divinidad que es a la vez líder de una secta social y religiosa, es una de las concepciones humanas más antiguas y, como es obvio, su discusión sigue vigente. El liderazgo carismático en un grupo humano, ya sea religioso o político, se aborda a menudo en el debate académico moderno como un don y un riesgo al mismo tiempo. Hay ciertos modelos de lo que podríamos llamar «excepcionalidad pública» que transitan entre lo político y lo religioso: héroes con un aura sacra, hombres providenciales y caudillos salvadores que sirven a la comunidad como mediadores con un mundo más allá de la experiencia humana y las categorías racionales. Es una figura algo alejada del racionalismo occidental, que tiende a circunscribirla al mundo oriental, a un misticismo extranjero alejado de las modernas democracias. Y, sin embargo, el hombre divino, el profeta político o legislador mántico, está en la base de nuestra propia civilización y de la antigua y prestigiosa cultura en la que queremos reconocer nuestras raíces.

La figura del hombre divino, además, ha cobrado especial relevancia en la discusión política, filosófica y sociológica de la modernidad a causa de la radicalización del poder personal en el siglo XX y a comienzos del XXI, así como del énfasis que ciertos

regímenes han puesto en las relaciones entre la política y la divinidad. Así se refleja en los estudios sobre sociología de la religión de Max Weber, o en la idea de excepcionalidad en la filosofía política actual. Se trata de un fenómeno que, en el siglo XX, y en la atmósfera ideológica previa a la ascensión del totalitarismo en Alemania, generó un interesante debate en el ámbito de la filosofía del derecho y la historia de las ideas y de las religiones entre figuras fundamentales para entender el pensamiento político y social de la modernidad, como el propio Weber, pero también Walter Benjamin o Carl Schmitt.[1]

Es preciso mencionar además la radicalización de la idea del hombre providencial que se ha producido en los últimos tiempos en ciertos regímenes populistas, en las relaciones entre el grupo político y la divinidad o a propósito de ciertas figuras del fundamentalismo –cristiano o islámico–, sectas y grupos religiosos, etcétera. La idea del hombre divino es, pues, un campo de trabajo idóneo para remitirse como marco conceptual a las tesis weberianas sobre el carisma dentro de la sociología de la religión, por los interesantes resultados que ha ofrecido en los casos en que conviven lo político y lo sacro. Tanto las teorías sobre el carisma como las de la iluminación mística que se exponen en *Economía y sociedad* (1905) pueden aplicarse al mundo antiguo.[2] El liderazgo carismático, característico de los hombres providenciales, confiere una autoridad distinta a la que otorgan la ley o la tradición gracias a ciertas cualidades sobrenaturales inaccesibles para la persona normal y consideradas de origen divino y ejemplares. La sociedad carismatica que surge en torno a una personalidad excepcional de estas características tiene como atributos esenciales: una autoridad que emana de la ejemplaridad del líder y que se asocia a veces con el poder divino; la procedencia marginal del lider, ya sea social o geográficamente; y la aparición en tiempos de cambio social o inestabilidad política, a menudo como resultado de una revuelta contra la sociedad tradicional o legal-racional. Otras características son su breve duración y su final frecuentemente violento.

Por otra parte, hay que remitirse a la noción esencial del comunicador de lo divino que analizó el pensador Max Scheler en su obra *De lo eterno en el hombre* (1921), un estudio de feno-

menología de la religión que propone aplicar una metodología gradual en el estudio de las diversas formas en que la divinidad ha conferido al hombre su esencia y su ser: «el brujo, el mago, el adivino, el sabio, el profeta, el legislador y juez, el rey y héroe, el sacerdote y salvador, el redentor, el mediador, el mesías...», estableciendo las diferencias esenciales entre el *homo religiosus* u hombre santo y otros tipos de figuras intermedias, entre el prototipo de fundador de una religión, el de una secta y el de santo o iluminado.[3] A ello se añaden las tipologías del grupo religioso que se forma en torno al hombre divino, establecidas por la sociología de las religiones, desde Weber y Troeltsch hasta Wilson, con la dicotomía iglesia-secta. El líder carismático que aúna las características de mediador sociopolítico y religioso es capaz de fundar un grupo religioso de nuevo cuño, reforzado por una pureza o piedad exacerbadas que acaban segregándolo de la sociedad general mediante reglas estrictas en materia de vivienda común, propiedad, vestimenta o alimentación.[4]

Al abordar un ensayo sobre el «hombre divino» como figura mediadora, reparamos inmediatamente en que no sólo se trata de un trabajo de intención meramente anticuaria, filológica o histórica, sino también de un acercamiento a una figura clave para el pensamiento, tanto religioso como político, de un enorme interés para comprender patrones de comportamiento actuales. El concepto de hombre divino, sin embargo, no se circunscribe a la filosofía metafísica o política; puede aplicarse a otras áreas del saber (antropología, sociología, derecho, historia de las religiones y las ideas), así como contribuir a un mejor conocimiento general de la naturaleza humana. Hay muchas razones, en fin, para indagar aún hoy en los modelos de comportamiento que aparecen en algunos hombres santos y fundadores de grupos religiosos de los tiempos antiguos.

En el mundo occidental, la primera figura de hombre divino de la que tenemos noticia, que supo reunir a su alrededor una secta doctrinal de este tipo, fue, sin duda alguna, Pitágoras de Samos. Pitágoras fue un sabio, científico, sacerdote y político al que desde antiguo se aplicó la consideración de «divino» *(theios)* con preferencia frente a cualquier otra. Pero, más allá de la noción capital de hombre divino, la influencia ejercida por este per-

sonaje y sus doctrinas en la historia de las ideas es enorme. Se le atribuyen invenciones en todos los campos del saber: como un auténtico descubridor *(protos heuretés)*[5] de toda la sabiduría humana, Pitágoras parece un ser a medio camino entre los hombres y los dioses, un Prometeo que acerca a los mortales el fuego del progreso. La matemática, la astronomía, la filosofía, la retórica, la política, la adivinación, la medicina, la religión; nada escapa a este sabio primordial al que tradicionalmente se ha adjudicado la invención de un famoso teorema matemático, las escalas musicales y algunas ideas astronómicas sobre el movimiento de los cuerpos celestes. Hay quien recuerda también que es suyo un concepto que ha revolucionado a la humanidad: la idea de la inmortalidad del alma (y su consecuencia inmediata, la vida tras la muerte y la reencarnación). Y quien añade que fundó un estilo de vida, una secta filosófica de estricta ascesis y doctrinas secretas. Pitágoras y el pitagorismo, el hombre divino y sus enseñanzas, han logrado, en fin, una pervivencia ambigua pero indeleble en la tradición filosófica, científica y literaria de Occidente.

1. Vocabulario y concepto del hombre divino

Antes de emprender cualquier aproximación a la figura histórica de Pitágoras, es preciso hacer algunas consideraciones previas para delimitar terminológicamente la categoría del hombre divino en la historia cultural y política de la Antigüedad griega desde la edad arcaica a la tardía.[6]

El vocabulario griego referido a este concepto filosófico, religioso y político y su utilización en la literatura antigua pueden proporcionar un panorama de los rasgos característicos del hombre providencial.[7] Una breve historia de la terminología griega sobre esta figura muestra algunos detalles clave sobre su evolución diacrónica y semántica. En el mundo griego antiguo, había diversas palabras que aludían a este concepto. La idea se expresa en toda su plenitud mediante la locución *aner theios* («hombre divino»), aplicada tradicionalmente a Pitágoras y algunos presocráticos como Empédocles,[8] y más tarde a los hombres santos paganos o cristianos, de época helenística y romana.[9]

La inspiración intelectual era divina para los griegos, y el carácter cercano a los dioses de los poetas, profetas y sabios es a menudo subrayado en las fuentes antiguas. Homero, por supuesto, es el divino *(theios)* poeta, y su obra la «más divina» *(theiótaton)*.[10] También es un concepto aplicado a la filosofía: en la tradición platónica, el discurso parece un ente independiente y casi divino, un *logos theios*,[11] inspirado por un principio sobrenatural. La locura divina que inspira a poetas, sacerdotes, profetas o filósofos, según la célebre clasificación del *Fedro* de Platón,[12] se puede interpretar como una enajenación mística hacia lo divino cuyo grado máximo es la contemplación final de la verdad. La locura de inspiración divina es una iluminación superior del alma racional. Por su participación en esta inspiración, el hombre divino se diferencia del hombre normal,[13] pues participa de lo divino *(to theion)* o las cosas divinas *(ta theia)*.[14] El adverbio derivado *(theiôs)* es usado también en la filosofía para el hablar inspirado por la divinidad.[15]

También en la tradición biográfica griega de personajes excepcionales, desde Plutarco y sus *Vidas paralelas*,[16] hasta las vidas de santos paganos (Porfirio, Filóstrato, etcétera) y cristianos (Atanasio, los padres del desierto, etcétera) la idea del hombre marcado por las señales divinas se fundamenta sobre el adjetivo *theios* y algunos derivados interesantes. Como es normal, los textos cristianos serán más parcos en el uso de este adjetivo, salvo en la figura de Cristo y en los conceptos derivados de la providencia divina, mientras que los paganos van a hacer un uso tradicional y patrimonial de él, referido a filósofos de tradición pitagórica y platónica. Entre los derivados más interesantes que se usan en estos textos, encontramos los adjetivos *isótheos* y *antítheos* («semejante a un dios»), el sustantivo *theiotes* («santidad») y los verbos *theiazo* («actuar como un dios», «interaccionar con un dios» u «obrar en nombre de un dios») y su variante *theazo*, que merecen brevemente nuestra atención.

Isótheos («casi dios», «divino» o «igual a los dioses») parece ser uno de los vocablos más frecuentes para este concepto en la poesía antigua, ya en Homero, Píndaro o los escritores de tragedia.[17] Pero la palabra tiene una especial relevancia conceptual para la filosofía, la retórica y la ciencia, en las que designa a un

experto en estas artes que se iguala con lo divino por el origen de su inspiración en aquel mundo:[18] recordemos la figura del *iatrós philósophos* o *iatrómantis*, médico heroizado y sagrado, que a menudo es llamado *isótheos*, tanto por sus curaciones milagrosas como por sus medicamentos.[19] En cuanto a la política, por supuesto, un régimen ideal debía tender a ser *isótheos*, desde la alusión de Eurípides a un «tirano divino»[20] hasta el ideal platónico de la dirección filosófica bajo tal advocación. También *antítheos* denota la idea de un mortal que «es como un dios» o «sustituye» la figura de un dios: el epíteto aparece a menudo en Homero y Píndaro para designar a los héroes.[21]

El sustantivo abstracto *theiotes* caracteriza al santo o al piadoso, mientras que el verbo *theiazo* –y su variante *epitheiazo*– se emplea para el que dice oráculos o habla inspiradamente en nombre de un dios.[22] En el mundo filosófico de la Antigüedad tardía, este verbo aparece señaladamente cuando se habla de grandes filósofos divinos, no sólo Pitágoras y Platón, que ya de por sí tenían esa consideración, a la par que Homero en la poesía, sino también sus epígonos Porfirio, Jámblico, Siriano o Proclo.[23] Destaca una variante del verbo anterior, *theazo*, y su uso con preverbio –*entheazo* o *epitheazo*–, que más bien designan la posesión divina,[24] y que completan una serie de palabras que, como ha observado Briand, corresponden en general al campo semántico de la profecía y la adoración, pero también tienen implicaciones políticas en historiadores o biógrafos.

Hay que mencionar, finalmente, otro vocablo que alude al ser intermedio por excelencia: *daimon*. Mientras que *theos* designa al dios, *daimon* se puede referir a todo tipo de actuaciones «divinas» o «propias de un dios».[25] Las expresiones para el azar suelen incluir en griego la mención de este poder demónico[26] que mueve los hilos de la suerte *(katá daimona)*. El *daimon* pasa de equipararse con el destino que controla a los mortales, en la épica y más frecuentemente en la tragedia,[27] a designar, con mayor interés para nuestro tema, el «genio» que favorece o daña a una persona particular. Con este sentido se puede leer *daimon* en Platón, pero también en los papiros mágicos griegos, lo que da una muestra de la sensibilidad religiosa antigua al respecto.[28] Desde un punto de vista filosófico, la figura del demon se con-

vierte en un guía que inspira y protege, un ser divino que, como el caso de Sócrates, es individual y se le asigna a cada ser humano antes de su nacimiento para que le acompañe durante el resto de su vida.[29]

Pero en la religión griega el *daimon* es también un tipo de ser divino intermedio que resulta de las almas de los hombres de las edades de oro y de plata, según el célebre mito religioso que cuenta Hesíodo en *Trabajos y días*, y que actúa como demonio tutelar.[30] Al poeta le interesa el destino ultraterreno de estos hombres de oro de los tiempos de Crono que, al morir, se convierten en «genios benéficos terrestres [...] guardianes de los hombres» *(daimones hagnoi epichthonioi* [...] *alexíkakoi, phylakes thnetôn anthropôn).* Los hombres de la raza de plata, notablemente inferiores en cuanto a naturaleza y pensamiento (*Trab. y días*, 127-128), son exterminados por Zeus a causa de su soberbia, pese a lo cual serán honrados como «genios subterráneos» (141, *hypochthonioi mákares*). En tercer lugar, otros hombres sobrenaturales, héroes que han mostrado su excelencia en vida, adquieren al morir el privilegio de habitar las islas de los Bienaventurados –un paraíso en la tierra donde, por cierto, reinará Crono tras ser derrotado y desterrado por Zeus–, en eterna dicha y abundancia: un más allá feliz que, según las creencias mistéricas, esperaba también a los iniciados. Algunos hombres heroicos, por su comportamiento o su vida excepcional, poseen asimismo la condición de démones tutelares y reciben veneración de los mortales.[31] Ahí está el origen mítico de dos ámbitos de adoración diferenciados, demónico y heroico, que se comentarán más adelante.

Hay una tipología de seres intermedios que se puede estudiar, en cuanto a su carácter y funciones, teniendo en cuenta tres ejes: religioso, filosófico y político. Los seres intermedios son espíritus semidivinos, dañinos o benefactores, muy relacionados con las religiones mistéricas, que se caracterizan por la presencia mediadora del genio en el rito de iniciación. También ejercen de intermediarios entre dioses y hombres, con un papel fundamental tanto en oráculos como en otras prácticas de adivinación.[32] Se consideran generalmente seres inferiores a los dioses, que admiten un tipo de interacción más cercana por parte de

los mortales, a efectos incluso de forzar su voluntad mediante procedimientos mágicos o de teúrgia, como se denominará esta práctica en el neoplatonismo de la Antigüedad tardía.[33] A partir de la época cristiana, como es bien sabido, *daimon* pasará a especializarse –sin duda por influencia de la condena eclesiástica de la adivinación pagana–[34] para designar al espíritu malvado.[35]

Como el demon, el héroe divino clásico era un mediador en lo excepcional y actuaba en un espacio intermedio entre hombres y dioses. Cabe incluso relacionarlo con las divinidades menores que aparecen en la mitología griega. El testimonio de poetas tradicionales como Hesíodo o Esquilo lo pone en contacto con mitos relativos a ciertas figuras heroicas y religiosas que conviven entre dos mundos: las diversas taxonomías de los héroes o los démones se plantean desde época tan antigua como la de Empédocles hasta los neoplatónicos (especialmente Porfirio)[36] y los primeros autores de época cristiana, pasando por Platón o Plutarco.[37] La evolución de los paradigmas de definición de estos seres intermedios desde la Antigüedad clásica hasta el mundo cristiano estará determinada, en todo caso, por la figura del hombre santo por antonomasia en el mundo grecorromano y semítico: el adivino o profeta.

El verbo *daimonao*, derivado del vocablo anterior, señala el estado de visitación o posesión divina ya en los autores de tragedia.[38] Pero es en la filosofía donde el demon será sinónimo de la inspiración que viene de fuera, a través de ciertos *dáimones* o genios no muy diferentes al que Sócrates afirmaba que le hablaba y aconsejaba.[39] Poesía y profecía están ligadas a la posesión divina de ciertos individuos, como los poetas, de los que Platón dice que «componen no gracias a su ciencia, sino por una suerte de don natural y bajo inspiración divina, como los adivinos o los profetas oraculares, pues también estos dicen muchas y hermosas palabras, sin comprender nada de lo que dicen».[40] Si Sócrates comparaba la voz de su *daimon* interior con las palabras que profería la Pitia en su trance adivinatorio, también sostenía que había realizado su misión filosófica en la tierra porque le «había ordenado obrar así el dios, a través de oráculos y sueños y en todas las formas en que un hombre fue alguna vez dirigido por el poder divino para hacer algo» (*Apología*, 33c).

A este respecto, el oír voces interiores es una experiencia muy común en el mundo griego desde que Atenea se le apareciera a Aquiles para impedir que cargase contra Agamenón (*Ilíada*, I 189-192). Estas epifanías interiores, llámense *thymos* homérico o *daimon* socrático, han llevado a diversos autores a teorizar sobre el tipo de experiencia psicológica o de nivel de conciencia que entrañan. Dodds, por ejemplo, define el *daimon* griego como el «yo oculto», aquello que permanece después de la muerte y tras las encarnaciones (como lo entiende hablando de Empédocles) frente a la *psyché* que anima el cuerpo.[41] Por su parte, el psicólogo estadounidense Jaynes, que en un libro controvertido ha teorizado sobre el surgimiento de la conciencia, afirma que la mente humana dotada de dos cámaras –una de las cuales refleja este estado, o tal vez «voz», interior– es un paso relativamente reciente en la evolución del cerebro. Para Jaynes, en la etapa del desarrollo de la conciencia moderna que supone el mundo griego, la mente del héroe homérico presenta ciertas diferencias respecto de nuestra mente subjetiva moderna, pues entonces «[...] la naturaleza humana se dividía en dos, una parte regulativa llamada dios y una parte ejecutiva llamada [...] hombre»,[42] en esa incipiente estructura de conciencia que denomina «mente bicameral».

El *daimon* y su control, en todo caso, tienen que ver con un nivel de conciencia superior que supone un contacto con realidades metafísicas. El genio interior de Sócrates es definido como un mediador entre mundos que le avisa cuando va a hacer algo mal, en claro recuerdo de la presencia divina que impide a Aquiles matar a Agamenón. Pero también se define como *daimon* al Eros filosófico de Platón, «gran genio mediador» entre mortales e inmortales, que en ocasiones ejerce la función de dios oracular: «Interpreta y comunica a los dioses las cosas humanas y las divinas a los hombres, las súplicas y los sacrificios de estos, las órdenes y recompensas de aquéllos. Al estar entre unos y otros rellena el espacio intermedio, de manera que el todo quede ligado con lo uno. A través de él discurre todo el arte de la adivinación, y el arte de los sacerdotes de sacrificar, de las iniciaciones, los encantamientos, toda profecía y magia. La divinidad no entra en contacto con el hombre sino por este tipo

de seres, mediante los cuales sucede toda comunicación y diálogo entre dioses y hombres, tanto durante la vigilia como en sueños».[43]

Conque es en este vocablo, *daimon*, donde se centra la cuestión del hombre divino pitagórico, en un contexto en el que este concepto funciona, siguiendo a Detienne, como una clara transposición al lenguaje del pensamiento religioso de ciertos fenómenos de la vida humana, desde el punto de vista de la experiencia sacra colectiva y de la mediación con la divinidad en un plano subjetivo y comunitario: «En el pensamiento religioso del antiguo pitagorismo, el demon, aunque esté dentro del ser humano, funciona también de cara al exterior de su cuerpo; forma parte del mundo exterior. Es a la vez interno y externo. Como principio divino interior, *daimon*, en el pensamiento religioso de los pitagóricos, es una forma objetiva y puede aparecer en el mundo exterior».[44] El *daimon* arcaico de los griegos y, en particular, del pitagorismo antiguo se configura, en definitiva, como un ente mediador entre *theos* y *anthropos*.

2. Entre Apolo y Dioniso

El mito del hombre divino, en su faceta de comunicador con el mundo de lo divino, se concreta en la antropología y en la historia de las religiones de diversos pueblos mediante el concepto de chamanismo. El historiador de las religiones Mircea Eliade ha definido este fenómeno como una «técnica del éxtasis» que se puede usar de formas muy diversas en beneficio de la comunidad humana y para la obtención de favores divinos.[45] El chamán realiza varias funciones de mediación en la comunidad, que oscilan entre la medicina, la poesía, las ofrendas a la divinidad, la adivinación y el contacto con el mundo divino, la memoria colectiva y mística de la tribu o la conducción de almas al más allá, que pueden suponer un viaje sólo de ida o de ida y vuelta. Es muy característica esta estancia breve en el otro mundo del alma sola o acompañada, en la cual el chamán asiste en la experiencia cognoscitiva e iniciática de experimentar una «muerte antes de la muerte». Entre sus diversas funciones en la comunidad, casi siempre prevalece la de mediador con lo divino, sirviendo de

puente entre los hombres y el mundo que hay más allá de lo sensible, el de los dioses, démones o espíritus de los muertos.

Así, el viaje de ida y vuelta al otro mundo, que en la mitología griega llevan a cabo no sólo dioses como Hefesto o Dioniso, o héroes como Orfeo, sino también personajes mánticos como Epiménides, Abaris o el propio Pitágoras en la tradición sapiencial, es característico de esta actividad, que, en este sentido, bien puede ser considerada chamánica.[46] También el adivino reúne espíritus y convoca a los muertos para utilizarlos en sus profecías. En su célebre libro *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, M. Eliade mostraba cierta reticencia a hablar de un chamanismo griego, aunque sí reconocía en ciertos mitos, como el de Orfeo, claros rasgos de los métodos chamánicos.[47] Desde el punto de vista de la antropología actual, la actividad mística del chamán griego, especialmente en el campo de las prácticas adivinatorias, es considerada, más allá de la simple experiencia religiosa, como un sistema de pensamiento.

Frente a las concepciones más usuales de la religión griega como un sistema de divinidades celestes, indoeuropeas y patriarcales, hay otra vertiente subterránea y mistérica, en la que el elemento mántico desempeña un papel fundamental. La dualidad entre divinidades olímpicas del cielo y démones ctónicos, con la correspondiente división en el culto, señala estos dos estratos, uno acaso más reciente y otro más antiguo. Como se desprende de las interpretaciones de Eliade, los componentes chamánicos se configurarían como restos de ese estadio subterráneo de la religión griega que subyacen tras los cultos extáticos del dionisismo, la mántica inspirada de Apolo o los míticos viajeros al otro mundo. Sin hablar de chamanismo griego, quizá sí se pueden ver en la Grecia antigua, siguiendo a Eliade, algunos motivos o técnicas análogas a este fenómeno cultural, rastros potencialmente chamánicos como curaciones milagrosas, adivinación por el sueño, experiencias extáticas, etcétera.

Los griegos de la época arcaica ya habían entrado en contacto con pueblos de tradición chamánica como los tracios y los escitas. En un estudio clásico de Meuli sobre la influencia chamánica en la religión griega, se apunta en concreto a la antigua Escitia, situada en una extensión que abarca desde el norte del

Mar Negro hasta las estepas de Altai.[48] *Stricto sensu*, el chamanismo como fenómeno religioso se origina precisamente en las áreas de influencia escítica, en las llanuras de Asia central, y se caracteriza por la mediación con espíritus, la práctica del trance, la hibernación, la incubación o la posesión divina, el poder sobre los animales, la capacidad para transformarse en animal o cambiar de sexo y la capacidad para viajar al más allá y regresar, a veces, rescatando del otro lado a algún espíritu particular para que venga a comunicar algo o simplemente a vivir de nuevo.

Entre los antiguos escitas, los sacerdotes y adivinos eran la segunda clase en importancia tras los guerreros. Practicaban una religión chamánica, por lo que sabemos de ella,[49] con culto a los animales –como prueban las abundantes representaciones iconográficas halladas en los túmulos– y a una serie de dioses que los griegos asimilaron a los suyos merced a la *interpretatio graeca*.[50] Había ritos de éxtasis y contacto con el mundo de los muertos parecidos a los de otras religiones antiguas de la Rusia del norte. Las costumbres funerarias imponían el embalsamamiento del cadáver del jefe, relleno de hierbas aromáticas, y su transporte sobre un carro por las extensas llanuras para recibir las muestras de dolor de sus súbditos en forma de automutilaciones. Cuando el convoy fúnebre llegaba a los confines de Escitia –«el país de las tumbas» que describe Heródoto–, se procedía a enterrar al rey en una enorme fosa, acompañado de sus lujosas pertenencias y todo su séquito, para ser debidamente servido en el más allá.[51] Los ritos funerarios comunes incluían asimismo embalsamamientos y procesiones en carro. Después del contacto con la muerte, había ritos de purificación que se describen en parte como una técnica de éxtasis chamánico: «Primero se refriegan y lavan la cabeza; y después, para la lustración de todo su cuerpo, plantan tres palos en tierra en forma de triángulo, cuyas puntas se unen por la mitad; alrededor de los palos extienden un fieltro de lana [...] y en medio de aquella estufa de lana tupida meten un brasero [...] toman, luego, la semilla del cáñamo los escitas impuros y contaminados por algún entierro, y la echan encima de las piedras incandescentes [...]. Las semillas levantan un gran vapor [...] y los escitas gritan de placer».[52]

Los adivinos, por su parte, eran de gran importancia en la vida de la comunidad política. Su prestigiosa profesión suponía un alto riesgo, pues, como refiere el mismo Heródoto, «se ejecuta a los profetas por infinidad de motivos»; entre otros, cuando no protegían con sus poderes al rey y éste caía enfermo.[53]

También en Tracia existieron estas corrientes religiosas que entraron en contacto con el mundo griego, como reflejan en la religión griega el chamán Orfeo o en la literatura leyendas como las de Zalmoxis, Aristeas y Abaris, que Meuli y Eliade interpretan como reflejo de las experiencias chamánicas de tradición escítica.[54] Otros autores han propuesto la existencia de chamanismo en Grecia ya desde la época micénica como resto de un sistema religioso basado en otro preolímpico, opuesto a las divinidades celestes y típicas de las religiones indoeuropeas.[55] En la descripción de las actividades de los chamanes –mediación con lo divino, práctica del trance, viajes al más allá y recuperación de almas– se pueden reconocer algunos rasgos míticos de una serie de héroes legendarios griegos capaces de rescatar almas muertas, dominar a los animales y recitar profecías. En estrecha relación con estos personajes del norte escítico y tracio, y sobre todo con Orfeo y Zalmoxis, Pitágoras se configura como una concreción histórica y filosófica de esas figuras del mito, gracias a la elaboración de sus teorías sobre la inmortalidad del alma y las reencarnaciones, así como a su uso de la adivinación, la incubación y otras técnicas chamánicas que se verán más adelante.

Así, al considerar algunas figuras míticas y religiosas de las fuentes griegas, surgen una serie de semejanzas con las características del chamán en los estudios de antropología. Por un lado, este tipo de personajes están representados en la mitología por dioses como Dioniso o Asclepio y héroes como Orfeo o Heracles. Otros, como los héroes Ulises y Teseo, presentan rasgos semejantes y pertenecen a la ilustre nómina de personajes que han viajado al más allá y han vuelto para contarlo.[56] Y a continuación hay una serie de figuras que están en la frontera de la historia y la leyenda, como Abaris, Aristeas o Epiménides. Son *theioi andres*, hombres divinos, cuya actividad abarca sobre todo la adivinación, la medicina, la legislación o la mediación social y religiosa, y que son característicos de la Grecia arcaica. Son los

«maestros de verdad», según la afortunada expresión de Marcel Detienne.[57]

En su aún insuperada obra *Los griegos y lo irracional*, E. R. Dodds relacionó algunos de estos mitos griegos con los fenómenos del chamanismo, que a partir de los estudios antropológicos se habían convertido en referencia fundamental para la explicación de parte de la religión griega. Para Dodds, el viaje del alma al más allá era uno de los rasgos esenciales del chamán, un personaje que ha recibido un entrenamiento espiritual y que, tras una ascesis corporal y un retiro subterráneo o alejado de la sociedad, es capaz de emprender el vuelo al otro lado.[58] El alma sale entonces del cuerpo y se mueve hacia otros planos, en una experiencia del mismo nivel, aunque no exactamente igual, a la que supone la inspiración poética o la posesión divina.

En la mentalidad antigua, es en el alma donde reside la capacidad de presagiar el futuro; y en el tipo de adivinación inspirada o natural, la profecía se basa siempre en el influjo de lo divino sobre el espíritu, ya sea justo antes de la muerte, por el viaje inminente al más allá, ya sea durante el sueño o la breve visita a ese mundo de los muertos: Homero cuenta en la *Ilíada* varias escenas de profecía por moribundos, y en la *Odisea* hay momentos de adivinación necromántica y onírica.[59] La capacidad de ciertas personas mediadoras para comunicar con el más allá, como los melancólicos,[60] especialmente dotados para la profecía o la poesía, se asociaba desde antiguo con el éxtasis religioso y las visiones oníricas proporcionadas por este vuelo del alma.[61] En la Antigüedad, los adivinos, chamanes, taumaturgos, hombres santos *(theioi andres)* o mujeres proféticas (sibilas, pitias, etcétera), poseían esa conexión especial con lo divino que también tendrá Pitágoras. En dicho contexto se producen los poderes simbólicos del chamán, como la bilocación, la adivinación o la poesía inspirada y de carácter cosmogónico.

Sin duda, el mejor ejemplo de héroe mediador es el tracio Orfeo –personaje chamánico fundamental–, sabedor de conjuros eficaces y maestro en ritos iniciáticos, y al que, desde el siglo VI a.C., se le adjudicaron una serie de escritos teológicos y textos sagrados fundacionales de los misterios llamados «órficos». Sus paralelismos con la biografía legendaria de Pitágoras –«filó-

sofo chamán», en palabras de Eliade, o el «mayor chamán griego», según Dodds– son, como veremos, muy destacables. Un relieve espartano del siglo IV a.C. ya representa al mago Orfeo y al sabio Pitágoras en comunidad, rodeados de animales, mientras el primero blande la lira y el segundo un rollo de papiro (véase imagen más abajo).[62] Como todo chamán, los mitos en torno a Orfeo muestran su relación privilegiada con el mundo animal –cuyo lenguaje entiende y que se deja encantar por su canto–, la música mística, el vuelo del alma al mundo de los muertos y su regreso y, finalmente, las habilidades proféticas de Apolo, dios de los poetas (fig. 1).



El mito de su descenso para recuperar el alma de su mujer y la leyenda de su muerte, despedazado por las bacantes, que recuerda el descuartizamiento del animal cazado por las ménades en los ritos de Dioniso, perfilan a Orfeo como un guía en los senderos hacia el más allá. A Orfeo se le relaciona a menudo con

la fundación de los misterios dionisíacos, como un sabio viajero y teólogo. Su relación con Pitágoras –marcado igualmente por Apolo y Dioniso– y con los rituales del pitagorismo parece la de un precursor divino en sus viajes de aprendizaje y su fundación de los misterios. No sólo la música, la adivinación y el dominio de las fieras unen a Pitágoras y a Orfeo: el culto de los números también se atribuía al chamán tracio, pero sobre todo la idea de la recuperación del alma tras la muerte a través del mito y de su concreción ritual.[63] También el *Discurso sagrado* atribuido a Orfeo, seguramente textos de índole cosmológica que circulaban bajo su nombre, se relaciona con el mundo pitagórico –en el que se sospechó que existían libros sagrados de este estilo– en el conocido fragmento que cita Jámblico (VP 146):[64] «Este discurso sobre los dioses, yo, Pitágoras, hijo de Mnesarco, lo aprendí cuando celebraba los ritos sagrados en Libeta, entre los tracios, tras recibirlo de Aglaofamo el Iniciante, según el cual Orfeo, hijo de Calíope, tras ser instruido por su madre en el monte Parnaso, dijo: *la esencia eterna del número es el principio que mejor permite acceder al aprendizaje prognóstico de todo el firmamento, la tierra y la naturaleza intermedia, y también es raíz de permanencia de [hombres] divinos, dioses y démones*».[65]

Existió una leyenda acerca del viaje a Egipto de Orfeo y su relación con el culto dionisíaco que recuerda de cerca el viaje de aprendizaje de Pitágoras y otros chamanes griegos a aquel país, espejo de todo el saber para la antigua Grecia. Así la recoge Diodoro de Sicilia: «[Orfeo] era hijo de Eagro, oriundo de Tracia, muy superior tanto en cultura como en arte musical y en poesía a todos cuantos recordamos. Pues, en efecto, llegó a componer una obra poética que se admiraba tanto por su canto como por su música. Su fama llegó a tal punto que se pensó que hechizaba a las fieras y a los árboles con su melodía. Después de haber logrado una profunda educación y de haber aprendido los relatos míticos de la teología, se marchó a Egipto, donde aprendió muchas cosas, hasta convertirse en el mayor experto, entre los griegos, tanto en materia teológica como en iniciaciones, en poesías o en cantos musicales. Marchó también en la expedición de los argonautas, y por amor a su esposa tuvo la increíble audacia de bajar al Hades y seducir a Perséfone con sus melodías hasta per-

suadirla de que accediera a sus deseos y le permitiera rescatar del Hades a su mujer ya difunta, más o menos como Dioniso. Porque cuentan el mito de que también éste rescató del Hades a su madre Sémele y, después de hacerla inmortal, le cambió el nombre por el de Tíone».[66]

Así, aunque el chamán Orfeo se relaciona, por su dominio de la música y la poesía, con los rasgos arquetípicos de Apolo, patrón asimismo de la profecía y los encantamientos musicales,[67] es considerado a la vez el introductor de los misterios de Dioniso en el ámbito de la religión mistérica y subterránea. Este Orfeo mediador patrocinó también históricamente las vías de salvación del alma del iniciado, ofreciendo pasaportes de inmortalidad, con sus laminillas órfico-dionisíacas, a sus fieles, en un culto que se hacía provenir de Egipto. Sigue diciendo Diodoro: «Orfeo importó de Egipto la mayoría de los ritos místicos y orgiásticos acerca de su propia peregrinación y el mito del Hades. El rito de Osiris es el mismo que el de Dioniso, y el de Isis se presenta muy semejante al de Deméter, sólo que con los nombres cambiados; e introdujo los castigos de los impíos en el Hades y los prados de los bienaventurados y las representaciones inventadas por muchos, imitando lo ocurrido en los funerales de Egipto».[68]

Esta tensión entre lo apolíneo y lo dionisíaco se encuentra latente en todo el chamanismo griego: en el caso de Orfeo, sus mitos aluden a que fue bendecido y castigado a la vez por los dones de Apolo y Dioniso. Sobre su muerte cuenta Eratóstenes:[69] «Después de regresar de su viaje al Hades y de haber visto las cosas de allí abajo, Orfeo comenzó a desdeñar el culto de Dioniso, del que era discípulo, para dedicarse al de Apolo. Se retiró al monte Pangeo para aguardar el alba y adorar tempranamente al sol, con el que Apolo se identificaba, cuando Dioniso, enfurecido, envió contra él a las Basárides, que lo mataron y descuartizaron. Los pedazos de su cuerpo fueron después recogidos por las musas y sepultados en la localidad tracia de Leibetra». Er, en su viaje al más allá en la *República* de Platón, verá el alma de Orfeo en una de sus reencarnaciones: «Había visto el alma que un tiempo fue la de Orfeo escoger la vida de un cisne, por odio contra el género femenino, puesto que, como ellas le

habían causado la muerte, no quería volver al mundo engendrada en una mujer».[70] Según la leyenda, su cabeza cortada fue flotando por el río y el mar –cantando siempre– y acabó su viaje errático en la isla de Lesbos. Orfeo, con sus recetas para la prometida inmortalidad de las almas en ese otro mundo, contaba con oráculos históricos, como el de Antisa. Según Luciano, en su tiempo se decía que el templo de Baco situado en la isla de Lesbos había sido construido en el mismo lugar donde se enterró la cabeza melódica. La lira, según la tradición, había sido dedicada en el templo de Apolo, «donde se conservó por largo tiempo». Filóstrato narra cómo la cabeza de Orfeo alcanzó fama por sus profecías, hasta que el propio Apolo, al ver que se había infringido su privilegio, impuso la planta de su pie sobre la cabeza mientras ésta hablaba, y dijo: «Abstente ya de lo mío, pues ya he soportado bastante tus vaticinios».[71]

Mántica, cultos mistéricos sobre el destino del alma y viajes al más allá caracterizan al chamán griego, ejemplificado por excelencia en Orfeo. Este tipo de personaje ha de afrontar las pruebas de iniciación con la experiencia de la muerte y una resurrección simbólica; así sucede con divinidades especialmente cercanas a los mortales como Dioniso, sobre todo en su vertiente órfica. Según el mito de Dioniso Zagreo, hijo de Zeus y Perséfone, el dios iba a suceder como rey de dioses a su padre, pero después de que lo entronizaran siendo todavía un niño, fue muerto, descuartizado y devorado por los Titanes.[72] Luego Zeus rescató un principio vital de este malogrado Zagreo, que pudo recobrar la vida como el nuevo Dioniso, naciendo de la mortal Sémele y habiendo conocido él mismo la muerte. Si Dioniso, dios del éxtasis, la embriaguez y las fuerzas y ciclos naturales de la vegetación, era concebido ya desde Hesíodo y Homero como procedente de una mortal, conocedor del gozo y de la sombra de la muerte y paradigma de la felicidad para los mortales,[73] estos caracteres serán amplificados sobremanera gracias a la interpretación órfica de su prehistoria. Los textos sagrados del orfismo, cuyos misterios se relacionaban íntimamente, como se ve, con los de Dioniso, hablan de un lugar paradisíaco para los iniciados muy semejante a aquel en que la primitiva raza de hombres de oro era feliz en tiempos de Crono.[74]

Mediante sus ritos, Dioniso, el dios que conoce muy bien «el otro lado», garantiza que la edad de oro vuelva al mundo periódicamente, en fiestas carnavalescas como las Antesterias[75] y, a la vez, mediante la iniciación en sus misterios. Dios del éxtasis y la embriaguez ritual, es «el dos veces nacido» y ha realizado diversas *katabaseis* al más allá que permiten a sus fieles compartir esa sabiduría metafísica.[76] Los misterios orfico-dionisíacos prometen la felicidad en otro mundo siempre que se sigan los pasos y los rituales necesarios: las almas de los justos, que, como dice Píndaro, «permaneciendo hasta tres veces a uno y otro lado, se atrevieron a mantener su alma lejos de toda injusticia, recorren el camino de Zeus hasta llegar al baluarte de Crono. Y allí las brisas oceánicas abrazan las Islas de los Bienaventurados».[77] Después de tres reencarnaciones, tres viajes de ida y vuelta bajo el doble signo de Dioniso y Orfeo, el alma llega a esas praderas felices donde sólo ha de recitar ciertas contraseñas, como las que recogen las laminillas órficas con las que se enterraban a los iniciados –«dile a Perséfone que el propio Baco te ha liberado»– para pasar al más allá de los justos.[78] La relación de este dios extático, transgresor y a la vez liberador del alma con el pitagorismo no sólo se evidencia en los misterios, sino también en la propia leyenda de Pitágoras, que es retratado, como se examinará en el capítulo siguiente, como un trasunto del propio Dioniso.[79]

Sin embargo, en la vertiente apolínea de los chamanes griegos también está presente el conocimiento de la muerte y del camino de retorno. El propio Apolo, que provoca la peste pero a la par es un dios sanador, evoca la muerte y el renacimiento, la enfermedad y el remedio, en sus advocaciones de Esmínteo y Peán. Apolo engendra al sanador Asclepio, su hijo predilecto, que conoce bien la muerte y sus fármacos. Según el mito, Asclepio nació precisamente de Apolo y la princesa tesalia Corónide, una mortal. Cuenta Píndaro que Corónide amó a Apolo y quedó embarazada de él, pero durante su embarazo se prendó de otro mortal. Apolo fue advertido de ello por un cuervo –que antes de dar la mala noticia y ser maldecido era un ave de color blanco– y en venganza quemó viva a la joven.[80] Mientras su cuerpo ardía en la pira, Apolo arrancó de su seno a su hijo, vivo

aún, y lo crió, en una peripecia paralela a la del mistérico Dioniso. El joven Asclepio fue educado como un héroe por el centauro Quirón en el arte de la medicina, en la cual avanzó tanto que desafió las leyes de la naturaleza, puesto que no sólo curaba enfermedades sino también la propia muerte.[81] Se cuenta que Asclepio visitó a un tal Glauco, que estaba desahuciado y moribundo ya. Entonces vio venir una serpiente y cómo se enroscaba en su bastón; la mató, pero apareció otra que llevaba una hierba mágica con la que volvió a la vida a la primera. Imitando al animal, Asclepio pudo devolverle la vida a Glauco mediante esta hierba, y la serpiente se convirtió en su animal consagrado.[82] Sin embargo, Zeus no podía tolerar un comportamiento tan osado y fulminó a Asclepio con su rayo. Después, Apolo obtendría como favor especial para su hijo que fuera ascendido al Olimpo como dios de la medicina.

Como dios sanador, Asclepio era quizá el dios más benévolo de los venerados en la Grecia antigua. Se le representa barbado y sonriente, cosa rara en los dioses antiguos. Sentado en un trono, sostiene un báculo en torno al cual se enrosca una serpiente, símbolo de la renovación de la vida. Sus tres hijas, Higiea, Panacea y Yasó (Saludable, Remediadora de todo y Curadora), forman un trío a la imagen de las Gracias de Apolo o las Horas de Zeus, y acompañan a Asclepio repartiendo sus dones entre los mortales. Tiene además dos hijos, Macaón y Podalirio, que aparecen en la *Ilíada* como médicos del campamento griego y son llamados los Asclepíadas. En el libro VI de la *Ilíada*, Asclepio es un rey histórico y un «médico incomparable», que fue fulminado por un rayo por su excesiva audacia curadora.[83]

Este dios tenía diversos santuarios en lugares como la isla de Cos, donde había una cofradía de médicos conocida como los Asclepíadas, pues se remontaba al dios la estirpe de Hipócrates. Pero el santuario más conocido de Asclepio era sin duda el de Epidauro, rico en restos que atestiguan la actividad médica: relieves, placas votivas, inscripciones que conmemoran curaciones del dios, etcétera. Allí los fieles consultaban al dios médico principalmente por el procedimiento de la *enkoimesis* o incubación: dormían dentro del templo de Asclepio para recibir sueños proféticos sobre la curación de sus dolencias, que luego eran in-

terpretados por los sacerdotes.[84] El mundo de la profecía, la curación por la palabra, la música y el ensueño son claves, como veremos en el capítulo III, para las leyendas de Pitágoras, que reúnen todos los caracteres definitorios de estos patrones del chamanismo griego entre Apolo y Dioniso.[85]

3. Algunos chamanes griegos

En el mundo griego, la figura del chamán se encarna, sin embargo, en una serie de personajes de carácter semilegendario de los que tenemos noticias por los historiadores. Se trata de ciertos héroes que repiten la experiencia de estas figuras divinas y semidivinas que conocen la muerte y regresan a la vida. La iniciación en los misterios o ritos correspondientes –culto órfico-dionisíaco o incubación asclepiadea– implica que el alma emprenda un vuelo extático u onírico hacia el otro mundo, una suerte de muerte ritual, un morir antes de morir para conocer mejor.[86] Hay, pues, una serie de figuras chamánicas en la mitología y la literatura griega que sirven de precedente a hombres divinos como Pitágoras en la filosofía y la política griega, y a los que es preciso pasar revista brevemente.[87]

La primera que puede destacarse es Abaris, un sacerdote de Apolo Hiperbóreo dotado de poderes proféticos, ascéticos y purificadores.[88] Al parecer, viajaba sobre una flecha de oro voladora, lo que cita de pasada el historiador Heródoto intentando racionalizar la leyenda.[89] Viajaba portando esa flecha y era capaz de vivir sin alimentarse, como un faquir oriental. Procedía del mítico Septentrión, el país de los hiperbóreos, donde habitaba unos meses al año Apolo, cuando se ausentaba de Delfos y dejaba el santuario al mando de su hermano Dioniso. Esa flecha de oro es el objeto de poder que funciona como atribución característica del chamán: puede ser indistintamente un báculo, un collar, un atributo que sirva de contraseña y clave para acceder a campos más allá del dominio racional de los hombres. La flecha es propia de Apolo *hekebolos*, el «flechador certero», el que lanza las saetas resonantes de su carcaj al comienzo de la *Ilíada* sembrando la enfermedad en el campamento de los aqueos. Símbolo del dios y de sus poderes relacionados con la peste –la ad-

vocación del Apolo Esmínteo, el que causa la peste–, con su propagación, curación y purificación, la saeta sirve además como cetro del poder mántico del dios de Delfos y otorga a Abaris la capacidad de predecir terremotos y otros desastres.

Situado en los márgenes del mundo griego, como Abaris, está también el tracio Zalmoxis, un chamán que reformó la religión y la sociedad de su país fundando un culto basado en la pervivencia del alma fuera del cuerpo. Heródoto refiere una noticia acerca de la relación de este personaje con Pitágoras, de quien habría sido esclavo en Samos.[90] Platón afirma en el *Cármides* (156d) que Zalmoxis fue un rey tracio para el que trabajaban ciertos médicos que sabían procurar la inmortalidad. En todo caso, su figura está ligada al conocimiento que representa su conterráneo, el mítico Orfeo, patrón de chamanes por antonomasia. De él se cuentan, como veremos, noticias paradójicas sobre un descenso subterráneo para demostrar que era capaz de morir y renacer, probando la manera en que el alma puede abandonar el cuerpo y pervivir. Su cercanía a Pitágoras y al mundo de la mántica nos hará volver sobre sus pasos más adelante.

Otra figura mítica, de la que asimismo habla Heródoto, es el viajero y poeta Aristeas de Proconeso, al que se atribuía un poema épico, la *Arimaspea*, sobre un viaje a los dominios míticos del Asia central, hasta la tierra de los isedones, más allá de la cual se encontraba el país de los arimaspos, que sólo tenían un ojo, y más allá aún el lugar donde los grifos vigilaban inmensos tesoros, y más lejos el reino de los hiperbóreos.[91] Pero lo más singular es que, según el propio Heródoto, Aristeas contaba que una vez, en su ciudad, él mismo cayó muerto en un batán, y cuando el batanero fue a avisar a los parientes y volvió con ellos, su cuerpo había desaparecido, mientras era visto simultáneamente por los caminos de las inmediaciones.[92] Siete años más tarde Aristeas apareció en otra ciudad y compuso su célebre y perdido poema, después de lo cual desapareció de nuevo. Doscientos cuarenta años más tarde, se presentó en Metaponto, en la Magna Grecia, y mandó a sus habitantes construir un altar a Apolo y una estatua dedicada a Aristeas. Decía de sí mismo que había acompañado a Apolo transformado en cuervo. Es interesante, en el caso de Aristeas, la relación que se establece entre el

viaje espiritual del chamán, su capacidad de dominar la naturaleza o de transformarse en animales y el nacimiento de la poesía épica. Este paralelismo profundo entre poesía y chamanismo ya se encuentra en el propio dios Apolo, patrón de versos y vaticinios, y en las concepciones tradicionales que reflejan los pasajes comentados del *Ión* y del *Fedro* de Platón.[93]

En cuarto lugar está Hermótimo de Clazomenas, que tenía la capacidad de dejar salir su alma del cuerpo para realizar viajes espirituales durante el sueño; a su regreso contaba sus experiencias y sus visiones, hablando de lugares lejanos en el tiempo y en el espacio. Aristóteles le relacionaba con el origen de ciertas teorías filosóficas sobre la mente como ordenadora del universo.[94] Se dice que un día, cuando estaba en uno de sus viajes, sus enemigos quemaron su cuerpo mientras dormía, por una traición de su mujer, y que, en consecuencia, su alma no pudo regresar nunca más a él.[95] Según cierta tradición, no era su alma la que salía del cuerpo, sino su *daimon*, un genio interior similar al de Sócrates.[96] El propio Pitágoras decía que, en una vida anterior, él había sido Hermótimo.[97]

El cretense Epiménides de Cnoso fue otro de estos hombres capaces de entrar en un trance semejante y viajar con su alma. Tal vez sea el precedente más inmediato de Pitágoras en este elenco de héroes chamánicos. Se cuenta que Epiménides pasó largo tiempo dormido en la cueva de Ida en contacto *(synousía)* con la divinidad para alcanzar sus conocimientos sobrehumanos. Entró siendo un niño pastor y se quedó allí dormido; cuando despertó no halló sus ovejas y al llegar a casa encontró a sus hermanos envejecidos. Había dormido durante 57 años. Los sueños catalépticos de Epiménides son claramente incubatorios y su género de experiencia es puramente chamánico.[98] De nuevo estamos ante la versión griega de esta típica actividad del chamán que consiste en una comunicación divina o revelación profética a través del sueño en la cueva, la llamada incubación o *enkoimesis*.[99] Así obran legisladores míticos como Minos, que en la misma gruta cretense recibe de su padre Zeus las leyes sagradas,[100] o ciertos filósofos arcaicos como Parménides o el propio Pitágoras, con su *katábasis* o descenso al otro mundo a través de grutas. No en vano, como dice Plutarco, la incubación

es la forma más antigua y sagrada de adivinación.[101] Pero sobre este tema se volverá más adelante, en el capítulo III.

Según la tradición, Epiménides viajó a Atenas siguiendo un oráculo para purificar la ciudad de un antiguo sacrilegio:[102] se decía que el año 632 a.C. el alcmeónida Megacles había incurrido en una violación del derecho de asilo al dar muerte a los seguidores de Cilón –un noble de origen megarense que intentó un golpe de estado para instaurar la tiranía en Atenas– y a este mismo, tras acogerse a sagrado.[103] El oráculo de Delfos había maldecido por ello a los alcmeónidas, y por extensión a toda Atenas, sobre la que había caído la peste; pero el adivino Epiménides llegó oportunamente como hombre providencial a purificar la ciudad y su sistema político de ese *miasma*.[104] No es de extrañar, en ese sentido, que parte de la tradición haga de Epiménides un amigo cercano del legislador ateniense Solón,[105] a cuyas reformas constitucionales habría contribuido decisivamente. Parece que, aparte del mencionado exorcismo, fue autor de una importante reforma en el derecho religioso y en las ceremonias de culto, suavizando lo prescrito por los viejos ritos y renovando las tradiciones funerarias. Como premio, no pidió a los atenienses, quienes querían colmarle de riquezas, nada más que una ramita del olivo sagrado de la Acrópolis. Luego siguió su camino. Según Platón, la estancia de Epiménides en Atenas dataría de una fecha muy posterior, poco antes de las Guerras Médicas;[106] su intervención mántica, sin embargo, habría sido decisiva para la política ateniense, pues profetizó la derrota persa. Por otro lado, hay otros testimonios, como Jámblico (VP 222), que hacen de él uno de los pitagóricos, como también sucede con filósofos como Parménides o Empédocles; pero seguramente se trate de las tendencias tardías a situar a Pitágoras en el origen de todo el pensamiento antiguo. Según ciertas noticias, por último, cuando Epiménides murió, a los 157 años de edad, se descubrió que tenía el cuerpo totalmente tatuado, como los chamanes escitas y tracios,[107] y, siguiendo un oráculo, su piel fue conservada en un templo, a modo de talismán.[108]

Con Epiménides se pone fin a esta serie de hombres divinos griegos que entran en contacto con la divinidad sacando su alma o su demon de su cuerpo.[109]

Pitágoras será el personaje en el que se evidencien todas estas características religiosas de la tradición heroica. En él se aúna el chamanismo con la filosofía tal y como en Aristeas sucede con la épica y en Epiménides con la política.

4. Del hombre divino al santo

Por último, hay que recordar brevemente que la compilación y confección final de las biografías de Pitágoras que conservamos fue realizada en época tardía, ya en pleno cristianismo. Ello nos remite a una última consideración apropiada para un acercamiento a Pitágoras como hombre divino: la comparación de esta tradición religiosa arcaica con fenómenos como la santidad, el ascetismo y las comunidades monásticas durante la llamada Antigüedad tardía (siglos III-VI). La importancia definitiva de la idea del «hombre divino», más allá del antiguo chamanismo griego, queda acreditada en una época de transformación histórica y cultural en la que el cristianismo irrumpe en el debate conceptual del helenismo. Ya desde la época helenística, cuando los seléucidas entran en contacto con el mundo judío, se da esta interacción entre el *theios aner* griego y la figura semítica del mesías, a través del judaísmo de lengua griega y, posteriormente, del cristianismo.[110] Los hombres santos clásicos se funden entonces, en una simbiosis cultural única, con algunos movimientos mesiánicos en Palestina[111] para producir una figura sociopolítica nueva y poderosa que será determinante para la posteridad.

Durante el Bajo Imperio, y especialmente en el Oriente griego, coexistirán el modelo del neopitagorismo, con personajes como Apolonio de Tiana, y el modelo del profeta y mesías judeo-cristiano. La irrupción en la cultura grecolatina de su figura del hombre divino por excelencia, Jesucristo, se va a hacer notar a través de la literatura evangélica y la cristología en los más diversos ámbitos de la sociedad y la literatura.[112] Los estudios de Peter Brown sobre la santidad en la Antigüedad tardía[113] han subrayado el papel desempeñado por estas figuras en la radical transformación de la sociedad de la época y ofrecen materiales de enorme interés para una comparación con el antiguo pitagorismo. Su método de trabajo, a medio camino entre las

pruebas filológicas e históricas, la historia social y la antropología, sirve para inspirar una nueva visión de Pitágoras en cuanto mediador social y político, como la que se presentará en la parte central de este estudio. Santos y ascetas, según Brown, se caracterizan en esencia por ser «aquellos que según la creencia de los contemporáneos han sido especialmente elegidos por Dios, en su propio tiempo, como en épocas pasadas, para mostrar sucesivamente el poder de su brazo, a través de la *coruscatio*, el rayo contundente, de los milagros visibles»,[114] como el propio Pitágoras en sus biografías míticas.

En los siglos III-V de nuestra era, el monacato también contribuirá a remodelar las sociedades tardoantiguas de una forma en todo comparable a las antiguas comunidades pitagóricas en la Magna Grecia. La comparación entre el fenómeno monástico tardoantiguo y la secta tradicional pitagórica ha arrojado sorprendentes resultados en los estudios que tratan su función y lugar social, correspondiéndose perfectamente con el enfoque teórico del estudio del grupo de liderazgo carismático en los márgenes de la sociedad según la sociología de la religión de Weber.[115] No en vano, M. Foucault (1996, 2004) se acercó principalmente a figuras y textos en el límite entre la Antigüedad clásica y el cristianismo y examinó agudamente –abriendo nuevas perspectivas en los estudios culturales– las construcciones ideológicas del sujeto en la relación entre discurso y verdad y en las prácticas mediante las cuales se construyen la identidad y la conciencia. Estos esquemas se han circunscrito a menudo al estudio de los hombres santos de esta época tardía,[116] pero su aplicación a este fenómeno desde la Grecia arcaica y, en concreto, a la secta pitagórica parece muy pertinente.

Hay que recordar que el núcleo de las biografías de Pitágoras que se reúnen en este estudio, las de Diógenes, Porfirio y Jámblico, se producen en esta época marcada por la tendencia a la santidad y el monacato, por el prestigio social del hombre santo, con un desplazamiento evidente de los modelos de ejemplaridad pública desde lo político o lo militar hasta lo religioso. Los ideales de ascesis, pobreza, huida del mundo y contacto privilegiado con la esfera de lo divino promueven el surgimiento de figuras clave de la espiritualidad tardoantigua como los san-

tos Antonio Abad, Atanasio de Alejandría, Pacomio o Shenoute de Atripe. Ellos representan la aspiración a aislarse de la sociedad general mediante el eremitismo, a fundar comunidades en el páramo y cenobios entendidos como ciudades divinas, movimientos en torno a líderes carismáticos seguidos por multitudes que, según las célebres palabras de Atanasio, convirtieron «el desierto en una ciudad».[117] No es por tanto gratuita la comparación de este resurgir del interés por el pitagorismo en pleno siglo III con la exacerbada espiritualidad monástica que había eclosionado en la época, junto a otros fenómenos del mundo cristiano oriental y el creciente interés por la literatura hagiográfica.[118] Tal vez Pitágoras fuera la contrafigura pagana en este panorama religioso, como da fe el interés de los biógrafos neoplatónicos, sobre el que se volverá en detalle.

Existen, en definitiva, muchas razones y aproximaciones metodológicas para abordar la noción de «hombre divino» como la faceta central de Pitágoras, pues éste encarna el ejemplo más claro de esta figura entre heroica y divina en la antigua Grecia. La sombra de este *theios aner* sobre la religión, la filosofía y la política se extiende desde la época arcaica, cuando se localiza su trayectoria vital histórica, hasta la época tardía, cuando se componen la mayor parte de sus biografías. El «maestro de verdad», el chamán, el médico sagrado *(iatrómantis)*, el mediador político *(diallaktés)*, el mediador religioso *(mantis, prophetes)*, el orador, legislador sacro *(nomothetes)* y, en fin, el inspirado fundador de una comunidad política y religiosa *(oikistés)* en el lejano Occidente adquieren desde la Grecia arcaica una serie de rasgos distintivos: vocabulario, marcadores literarios, patrones narrativos y arquetipos mitológicos. Pitágoras aglutina todos ellos, sus funciones y sus matices, y se convierte en el ejemplo perfecto de hombre santo.

En los últimos años, se ha despertado un gran interés académico por Pitágoras y el pitagorismo. Las múltiples repercusiones de esta llamada «secta» en ámbitos tan dispares como la medicina, la retórica, la política o la religión demandan, sin embargo, un enfoque transversal, que presente una valoración de las fuentes y un *status quaestionis* actual de los conocimientos acerca de Pitágoras. Dos son los aspectos que, como se anunció

al principio, serán tratados especialmente en el núcleo argumentativo de este estudio: la figura de Pitágoras como mediador divino en su faceta mántica, por un lado, y las implicaciones políticas de su faceta religiosa, por otro, que han sido a menudo pasadas por alto en favor de otros aspectos más clásicos. Ejemplificar en Pitágoras la simbiosis entre adivinación y política –oráculo y ley– característica de la Grecia antigua proporciona la base más sólida para valorar en su justa medida los únicos datos históricamente fiables que tenemos sobre este personaje. Sin embargo, antes de abordar ambos temas, es preciso trazar un panorama crítico y actualizado sobre dos cuestiones previas: las vidas míticas de Pitágoras y la leyenda acerca de sus enseñanzas secretas.

II. El mito de Pitágoras: vidas y enseñanzas del hombre divino

La biografía de Pitágoras posee todos los rasgos que caracterizan al hombre divino, lo que, en principio, llama la atención tratándose de un personaje al que se suele recordar como el padre de la tradición matemática y filosófica. La vida –o, por mejor decir, las «vidas» pasadas, ficticias y legendarias– de Pitágoras está marcada por las señales de esos «filósofos chamanes», en palabras de Eliade, que abundaron en la Grecia arcaica en un momento fundacional para el pensamiento en Occidente. Las historias legendarias sobre su vida que nos transmiten las fuentes en diversos estadios –el antiguo, desde Aristóteles (384-322 a.C.), y el más reciente, desde Nicómaco de Gerasa (*ca.* 60-*ca.* 120)– presentan, sin duda, los aspectos más controvertidos de todo el grupo de filósofos llamados «presocráticos», aunque tienen puntos en común con las noticias acerca de algunos de ellos, como Parménides o Empédocles. El marco temporal en que se desarrolla su vida, aproximadamente entre 570 y 490 a.C., y el marco geográfico, entre la isla de Samos, en la costa de Asia menor, y la ciudad de Crotona, en el sur de Italia, son comunes con los de otros pensadores de quienes se han conservado más referencias históricamente comprobables e incluso fragmentos

de una autenticidad que supera las dudas y la vacilación de todo lo que concierne al mítico sabio de Samos.

En efecto, el caso de Pitágoras es distinto: la polémica comienza por sus propias vidas, presentadas a menudo como las de un ser casi mitológico, y por el hecho de que no escribiera nada, como un sabio perteneciente aún al mundo de la oralidad. En cuanto al primer punto, que se tratará para empezar, hay que decir que responde a una tónica que también se observa respecto a otros sabios griegos, como Ferécides, Empédocles o el propio Parménides, cuyas vidas se encuentran a menudo adornadas por elementos sobrenaturales. En lo que al segundo aspecto se refiere, Pitágoras no está lejos de otras figuras posteriores de una época caracterizada por el paso de la oralidad a la escritura que nunca escribieron nada, como Sócrates, o que expresaron ciertas dudas con respecto a la validez de la escritura y del conocimiento escrito frente a las enseñanzas orales, como el Platón del *Fedro* y la *Carta VII*. ¿Qué hace, entonces, tan especial el caso de Pitágoras para que su figura y su obra se encuentren tan difuminadas en la leyenda y en la literatura?

La fama de Pitágoras en la Antigüedad se debía fundamentalmente a ciertas doctrinas de tipo religioso y filosófico que están muy lejos de la matemática y la música y que se pueden resumir en cuatro grupos conceptuales: la fundación de rituales asociados a sectas mistéricas que prometían un destino agradable después de la muerte; la concepción del alma como ente inmortal que vuelve a través de una serie de reencarnaciones; sus actuaciones milagrosas en el campo de las curaciones, la adivinación, la retórica encantadora de almas, como representante de un saber divino; y la invención de un régimen de vida estricto y de férrea autodisciplina con implicaciones éticas y también políticas. Dejaremos sus posibles aportaciones «científicas» para más adelante. Por otra parte, como el recuento detallado de su vida resultaría redundante en un libro que contiene todas las biografías de Pitágoras que han sobrevivido en la literatura griega antigua, preferimos presentar a continuación un esquema sucinto de las principales etapas de su trayectoria vital.

Algunas cuestiones fundamentales acerca de la historia de la transmisión de los textos antiguos, como las falsificaciones lite-

rarias de textos ideológicamente marcados –relativos a las religiones mistéricas o las enseñanzas filosóficas– planean también sobre la «cuestión pitagórica». La dificultad principal estriba en cómo conseguir separar la historia del mito, apreciar cuál es la verdadera aportación de Pitágoras a la historia del pensamiento humano y comprender por qué su nombre ha quedado asociado para siempre con el sumo conocimiento. Detalles míticos de la leyenda sobrenatural de Pitágoras son, por ejemplo, la tradición de que Apolo era su padre, que tenía un muslo de oro, que curaba mediante la música y la palabra, que voló junto al chamán Abaris montado sobre una flecha de oro, que era capaz de estar en dos lugares diferentes a la vez, que hablaba con los animales o que desprendía un aura carismática que a todos hechizaba.

Los hechos constatados son tan pocos que a veces resulta imposible establecer un esquema razonable de una biografía histórica verosímil de Pitágoras. A la ausencia total de escritos propios y la escasez de menciones por parte de sus contemporáneos se suma el secretismo de sus doctrinas y el final violento de su secta. Todo ello rodeó al *isótheos* Pitágoras de un aura sobrenatural ya al poco de desaparecer su escuela. Su figura, sus dichos y hechos transitarán pronto desde el campo de la biografía de hombres sabios o ilustres –que ejercitarían en la antigua literatura griega escritores como Plutarco o Diógenes Laercio, y más tarde Eunapio de Sardes– a una suerte de hagiografía pagana como la que recoge Filóstrato de Apolonio de Tiana, un *alter Pythagoras* de la época romana. El mundo mágico de Pitágoras es acogido con pasión por los neoplatónicos, que desde Jámblico y Porfirio se considerarán también neopitagóricos y pondrán énfasis en toda noticia transmitida acerca del sabio de Samos que lo relacione con los dioses o con lo divino, con prodigios, adivinación y viajes al más allá.

Ciertamente, las noticias sobre Pitágoras en los escritores clásicos son muy escasas. De su nacimiento y patria tenemos pruebas de cierta antigüedad gracias al historiador Heródoto de Halicarnaso, que, hablando del legendario chamán Zalmoxis, dice: «Según la información que obtuve de los griegos que habitan junto al Helesponto y el Ponto, este Zalmoxis, un hombre de existencia real, fue en Samos esclavo de Pitágoras, hijo de

Mnesarco [...]. Pero mi propia opinión es que Zalmoxis fue muy anterior a Pitágoras».[1] Un siglo más tarde destaca la opinión de Isócrates, que lo representa en el siglo IV a.C. como el primero de los griegos en aprender la religión en Egipto: «Éste [*scil.* Pitágoras], después de llegar a Egipto y hacerse discípulo de aquellos hombres, fue el primero que llevó a los griegos una filosofía diferente y se aplicó con más brillantez que los demás en lo que se refiere a los sacrificios y ritos en los santuarios pensando que si por esto no obtenía más de los dioses, al menos gozaría con esto de la mayor reputación entre los hombres. Y así fue. Su fama sobresalió sobre la de los otros hasta el punto de que casi todos los jóvenes deseaban ser sus discípulos y los viejos querían ver a sus hijos gozando de su compañía más que ocupándose de los asuntos domésticos».[2] Pero las más antiguas referencias, en los presocráticos Jenófanes y Heráclito, prueban que Pitágoras era una figura muy conocida a finales del siglo VI y principios del V a.C. Son alusiones ambivalentes, pues en ellas se critica su actividad y sus doctrinas religiosas. Según Jenófanes: «Una vez [Pitágoras] caminaba cerca de un perro maltratado y compadeciéndose le dijo a su amo: no le golpees, pues he reconocido el alma de un amigo mío al oír el sonido de sus lamentos».[3] La crítica de Heráclito va más allá de esta burla; en uno de sus fragmentos se lee: «La mucha erudición no enseña inteligencia. Si fuese así se la hubiese enseñado a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo». Mientras en otro: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que los otros hombres y, tras haber hecho una selección de estos escritos, obtuvo para sí mismo una sabiduría, una erudición desmedida y malas artes».[4] La crítica de Heráclito se centra en la *polymathía*, una afición excesiva por el estudio, que no contribuye a la inteligencia, y la *kakotechnía* o «malas artes», quizá en referencia a engaños o plagios. Otras escasas noticias se localizan en Platón y Aristóteles, como se verá más adelante, y forman, junto a las ya mencionadas, los únicos materiales fragmentarios de cierta proximidad cronológica de que disponemos para confeccionar una biografía de un Pitágoras histórico. Es notorio que Aristóteles habría escrito una obra perdida sobre la escuela de los pitagóricos (*Met.* I. 5) y que sus discípulos Dicearco, Aristóxeno

y Heraclides Póntico escribieron también sobre dicha escuela. Estos últimos constituyen las fuentes que usaron los biógrafos posteriores, junto al historiador helenístico Timeo de Tauromenio.

1. Pitágoras: de la biografía a la hagiografía

Según la mayor parte de la tradición,[5] Pitágoras era hijo de Mnesarco, un comerciante o grabador de sellos procedente de la isla de Samos, aunque otros autores le asignan como patria Tirrenia o Fliunte.[6] En cuanto a su edad, su *floruit* se sitúa comúnmente en la época de Polícrates, tirano de Samos entre el 540 y el 522 a.C. Según Aristóxeno, Pitágoras abandonó Samos a los cuarenta años, huyendo de la tiranía de Polícrates.[7] Jámblico afirma que tenía cincuenta y siete años en el 513 a.C., por lo que habría nacido el año 570 a.C. La guerra entre Síbaris y Crotona se produjo en su edad madura, según varias noticias en torno al 510 a.C., y Pitágoras y su escuela desempeñaron un papel crucial en la victoria de Crotona. Es significativo que el contexto vital de Pitágoras se sitúe precisamente en las zonas donde nació la filosofía griega: por un lado, en Samos, no lejos de Mileto, en la Jonia griega de Tales y Anaximandro; por otro, en la Magna Grecia (el lugar de su madurez biográfica), donde la escuela eleática de Parménides y el mágico Empédocles darían lustre a la vertiente mítica y poética de los orígenes del pensamiento antiguo.

La infancia de este hombre divino está marcada por todas las señales del niño fabuloso *(Wunderkind)*[8] ya desde su propia concepción. Su estirpe se remonta al fundador de la colonia de Samos, Anceo, quien eligió este emplazamiento instado por los oráculos. De su madre Pitaida se contaba la leyenda de que había concebido a Pitágoras no de Mnesarco, sino directamente de Apolo. De ahí los célebres versos: «De Pitaida, la mejor de todas las samias / engendró Apolo a Pitágoras, caro a Zeus».[9] El nacimiento de Pitágoras se enmarca así en el típico esquema heroico del padre divino y el padre adoptivo humano señalado por un oráculo, como en los casos de Heracles o Teseo. Cuenta Jámblico que Mnesarco marchó a Delfos cuando su mujer ya estaba

embarazada, pero sin saberlo aún: allí la Pitia le profetizó que su mujer estaba encinta y que daría a luz al niño más hermoso y sabio de la historia y de los siglos venideros, el mayor benefactor de la humanidad.[10] Así se explica la etimología de su nombre, Pitágoras, a partir de la advocación délfica de Apolo, *Pythios*, y del verbo *agoreuo* («hablar»). Asimismo se dice que tras la profecía de la Pitia de Delfos, también cambió el nombre de la madre del sabio, que hasta entonces se llamaba Parténida, a Pitaida. En cuanto a su familia, dice la leyenda que el padre de Pitágoras, Mnesarco, encontró en sus viajes de comerciante un niño bajo un álamo mirando al cielo y con una pequeña caña en la boca con la que se alimentaba del rocío que caía del árbol.[11] Luego lo adoptó, lo llamó Astreo y le confió este «niño-estrella» a Pitágoras como compañero, como un medio hermano de naturaleza divina.

Establecida la fecha aproximada de su nacimiento, así como su linaje humano y divino, y aportada la sospecha de que Apolo se hubiera unido con su madre Pitaida para engendrarle, la juventud y formación de Pitágoras son objeto de gran discusión en las fuentes, aunque todas ellas siguen marcadas de forma imborrable por los rasgos de la mitología heroica.

Todo héroe –y más si es un héroe chamánico– necesita un maestro, según la trayectoria típica del mito y de la biografía fabulosa. Para diversos autores, Pitágoras fue indistintamente discípulo de maestros griegos de sabiduría como Creófilo, Hermodamante, Bías, Tales, Anaximandro y Ferécides.[12] También se dice que Mnesarco confió la educación de Pitágoras a ciertos sacerdotes, o que su formación se desarrolló en países exóticos del Oriente o en el prestigioso Egipto. Cuando murió su padre, Pitágoras creció y se convirtió en un joven de aspecto divino, que llamaba la atención y confirmaba la creencia de que era hijo de un dios. Sobre el carisma del joven Pitágoras, Jámblico afirma que caminaba por Samos «como si fuera un demon benéfico».[13]

De entre todas las figuras a las que se atribuyen los orígenes de las enseñanzas pitagóricas, destaca ante todo Ferécides de Siro, predecesor directo y maestro legendario del hombre divino. Parece que Ferécides fue el primero que dijo que el alma era inmortal y que teorizó acerca de la reencarnación y de la po-

sibilidad de que el alma pasara de un cuerpo a otro.[14] Considerado teólogo más que filósofo, pensaba que el mundo había sido creado en una especie de cosmogonía filosófica a partir de tres divinidades: Zeus, Cronos y Ctonia (que se refieren a tres principios: éter, tiempo y caos).[15] Hay quien dice que Ferécides no aprendió filosofía con ningún maestro, sino directamente de los «libros secretos» de los fenicios, y quien afirma que era discípulo de Pítaco y rival de Tales.[16] También se refiere que Ferécides viajó a Egipto y Babilonia, como otros padres fundadores del pensamiento griego.[17] Nos interesa ante todo señalar la vertiente chamánica de este maestro de Pitágoras, en la tradición de figuras como la del ya citado Epiménides. Con él se le puede comparar cabalmente, pues tienen cuatro grandes rasgos en común: parece que fue un adivino, que ayudó a redactar una constitución –la de Esparta, como Epiménides había asistido a Solón con las leyes de Atenas– y que su piel acabó guardada como amuleto sobrenatural por los espartanos, a los que se atribuye, en ocasiones, por último, la muerte de ambos hombres divinos. Supuestamente Ferécides escribió una de las primeras obras en prosa en griego antiguo, y se le considera el padre de las especulaciones cosmológicas, pero no hay que olvidar su fama anterior como adivino y chamán.[18] Como precursor más claro de Pitágoras, combina ambas esferas del saber, la religiosa y la incipiente tendencia a la cosmología. Acerca de su muerte, se cuenta que Ferécides murió por una invasión de piojos o morbo pedicular, o que se suicidó arrojándose desde un promontorio. Según la versión más usual, su discípulo Pitágoras lo cuidó en sus últimos días.

En cuanto a los otros maestros míticos, hay que decir que cada uno de ellos corresponde a sendas áreas concretas del poder atribuido a Pitágoras. Los saberes religiosos –y tal vez el dominio sobre los animales– los aprendió de Orfeo, en cuyos misterios fue iniciado por el mistagogo Aglaofamo, figura relacionada con el orfismo antiguo.[19] Su maestro de excepción en poesía fue Hermodamante, hijo de Creófilo, un rival de Homero, mientras que Tales y Anaximandro lo fueron en filosofía jonia. En cuanto al mundo apolíneo, cuando las fuentes dicen que la Pitia Temistoclea le enseñó en el oráculo de Delfos sus versos de sabiduría

enigmática, «se puede seguir el rastro a cierto chamanismo helénico», como dice Gorman.[20] Es de destacar que el aprendizaje heroico de Pitágoras concentra varias figuras clave de la religión y la mitología griega: divinidades como Dioniso o Apolo, en su vertiente curativa y oracular, patrocinan sus conocimientos acerca del alma; chamanes como Orfeo o Ferécides le sirven como maestros y precursores tanto en los misterios teológicos como en la cosmología.

Pero también se le reconocen a Pitágoras –como sabio chamánico por excelencia– diversos viajes de aprendizaje por países lejanos y prestigiosos como Egipto, Arabia, Fenicia, Judea, Babilonia y la India.[21] Siguiendo los estudios sobre chamanismo griego –de Meuli, Dodds o Burkert–, no sería extraño pensar en contactos, en el estrato más antiguo del pitagorismo, con Tracia y Escitia, e incluso más allá, en el país del Nilo o el oriente iranio. Hay que recordar que, por esta época (*ca.* 530-520 a.C.), los dominios del Imperio persa de Ciro, entre los que se contaba la propia Samos, se extendían desde Jonia hasta el Indo.[22] Por otro lado, existen las tradiciones más variadas sobre los lugares y pueblos con los que contactó Pitágoras en su período de iniciación a todo tipo de sabiduría: en la época del sincretismo helénico, estas leyendas se acentuaron y se llegó a decir que entre sus maestros había sabios judíos, brahmanes indios y druidas celtas e iberos.[23] Las fuentes hablan, además, de una larga estancia en Creta para aprender el arte de la legislación.

Si cada uno de sus maestros míticos simboliza un tipo de saber, en cada lugar Pitágoras habría aprendido también una sabiduría distinta, nueva y complementaria: geometría, matemáticas, numerología y astronomía, además del saber religioso y místico. Según una leyenda que transmite Diógenes Laercio Polícrates le dio a Pitágoras una carta de presentación dirigida al rey Amasis de Egipto para facilitar que entrara en contacto con los sacerdotes de ese país.[24] Varias noticias de biógrafos tardíos refieren que se inició en los misterios de la religión egipcia y aprendió los jeroglíficos y la interpretación simbólica de su sabiduría, que luego adoptaría para sus enseñanzas. Quiere la tradición, representada por pasajes de Heródoto y Diodoro que se comentarán en breve, que fuera precisamente en Egipto donde

aprendió la teoría de la reencarnación, de la cual sería el introductor en Grecia. Los posibles contactos de ciertos sabios griegos con la India –que acreditarían las tradiciones sobre los brahmanes como maestros de Pitágoras– vienen a indicar más bien influencias orientales de este tipo. Por otra parte, la primacía en cuanto a introducir la idea de la metempsicosis en Grecia se la otorgan otros autores a Ferécides, quien se la habría transmitido a su discípulo Pitágoras junto a otras enseñanzas místicas. En todo caso, lo importante es señalar la oscilación entre prestigiosas enseñanzas externas al mundo griego (egipcias, caldeas, indias) y otras internas o procedentes de sus márgenes (Creta, Jonia, etcétera) como marca de la etapa de aprendizaje en la biografía legendaria de Pitágoras, que se perpetuará en las fuentes biográficas tardías. En el trasfondo histórico, por supuesto, está la influencia de religiones y saberes no griegos – desde el río Indo a la costa jonia, pasando por Babilonia, dominios del rey Persa Ciro el Grande en la época que vivió Pitágoras– en lo que atañe al alma y la numerología, y su verosímil combinación con otras doctrinas tradicionales del mundo griego, representadas por Ferécides y Tales, y con cultos como el orfismo, con la mántica apolínea y la legislación doria.[25]

El viaje a Egipto para aprender los arcanos del culto y la religión se relaciona con el arquetipo chamánico que se ha comentado antes. Recuerda poderosamente a la estancia del mítico Orfeo en aquel país, para adaptar al mundo griego (y tebano) los misterios de Osiris-Dioniso, y destaca la insistencia en la fama que cobró el chamán entre los griegos, comparable a la que refiere Isócrates acerca de Pitágoras en el fragmento citado. Así lo cuenta Diodoro de Sicilia: «Orfeo, que se había desplazado a Egipto y había participado del rito y de los misterios dionisíacos, los adoptó y, como era amigo de los cadmeos y honrado por ellos, transfirió el origen del dios [*scil.* Dioniso] a favor de éstos [...]. En tiempos posteriores, Orfeo, que tenía gran fama entre los griegos por sus cantos, sus ritos y teologías, fue acogido por los cadmeos y extraordinariamente ensalzado en Tebas. Después de haber participado en las discusiones teológicas entre los egipcios, traspuso el nacimiento del antiguo Osiris a tiempos más modernos y, favoreciendo a los cadmeos, instituyó un

nuevo rito por el que se comunicaba a los iniciados que Dioniso había sido engendrado por Sémele y Zeus».[26]

Tal vez sus precedentes inmediatos en este viaje a Egipto sean otros chamanes griegos, como Ferécides o Epiménides. Así lo evoca ya Heródoto en una más que probable alusión al pitagorismo: «Pues ellos [*scil.* los egipcios] creen que Deméter y Dioniso son árbitros y señores del más allá, y también fueron los primeros en sostener la doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando el cuerpo perece, se introduce en otro animal que esté naciendo entonces; después de recorrer toda la serie de los animales de tierra firme, los de mar y los volátiles en su ciclo, que se completa en un período de tres mil años, se introduce de nuevo en un cuerpo humano en nacimiento. Y claro que hay griegos que adoptaron esta doctrina, unos antes y otros más tarde, apropiándosela como si fuera de su propia invención; y aunque conozco sus nombres, no los escribo».[27]

Según estas fuentes, parece claro que lo que Pitágoras aprende en Egipto así son los misterios de Osiris-Dioniso que le servirán de base para la idea de la pervivencia del alma y la reencarnación. Era un lugar común en la Grecia antigua pensar que de Egipto procedía la doctrina de la metempsicosis, aunque no fuera así, y los griegos la relacionaban instintivamente con el culto órfico-dionisíaco. El Dioniso Zagreo de los órficos o el Dioniso asimilado a Osiris que transmite este pasaje de Diodoro sirven de guía divina para Pitágoras, que luego se asociará con Apolo Hiperbóreo y Pítico en la característica oscilación de los chamanes griegos entre ambas divinidades. En la biografía mítica de Pitágoras hay varios rasgos en común con el culto al dios Dioniso: Pitágoras es visto como un extranjero carismático que llega a Grecia –o a la Magna Grecia–, como un ser excepcional que viene de fuera; y la historia del rapto de Pitágoras por unos mercaderes, a los que seduce con su carisma, es comparable con el rapto de Dioniso por los piratas tirrenos en el *Himno homérico a Dioniso*.[28]

Por otro lado, la leyenda de estos viajes sin duda responde al prototipo del sabio jónico y de su *grand tour* por Oriente y, a la vez, reivindica el origen mítico de la sabiduría de Pitágoras en prestigiosos lugares de antigüedad insondable para los griegos.

Fuentes de cierta antigüedad y confianza, como los citados pasajes de Isócrates y Heródoto, confirman el vínculo de Pitágoras y su escuela con el legendario país del Nilo. El historiador asocia también a Pitágoras con Egipto en un célebre pasaje: «No se introducen, en cambio, en los templos artículos de lana, ni se los entierra con ellos, pues está considerado impío. Concuerdan en esto con los llamados ritos órficos y báquicos, en realidad egipcios y pitagóricos, ya que no se permite que quien participa de estos ritos orgiásticos sea enterrado con vestidos de lana. Hay un *discurso sagrado* sobre este tema» (II 81). Por ello este viaje iniciático se puede considerar una realidad,[29] habida cuenta además de la curiosidad que este país provocaba en la Grecia arcaica, como prueba el espléndido informe que expone Heródoto en el libro segundo de sus *Historias*. Parece que Pitágoras enseñó en Samos y fundó un pequeño círculo con el que practicaba en cuevas y otros auditorios las artes aprendidas en sus viajes. Tras dejar Samos a la edad de cuarenta años, huyendo de la tiranía de Polícrates, Pitágoras llega a la ciudad griega de Crotona, en el sur de Italia, hacia el año 530 a.C. Allí enseguida atrajo la atención e instauró su escuela, a la que acudieron numerosas personas y que acabó por convertirse en un grupo de gran influencia política y social.

Como transmiten las fuentes, la llegada del hombre divino al sur de Italia causó gran sensación, comparable con la llegada revolucionaria de Dioniso a Tebas para instaurar un nuevo culto.[30] No sólo era su apariencia divina, su gesto noble, su porte inigualable; también estaba dotado de un verbo penetrante e irresistible. Como un hombre maduro, mediada la cuarentena, con larga barba y mirada dulce y penetrante a la vez, así aparece en el famoso busto de los Museos Capitolinos de Roma, en una copia romana de un original helenístico. También un busto de bronce hallado en la Villa dei Papiri de Herculano (hoy en el Museo Archeologico Nazionale de Nápoles) ha sido identificado con el sabio de Samos por llevar el turbante de estilo oriental, que caracterizaba su aspecto según noticias de Eliano y que forma parte de su iconografía.[31] Frente a estas representaciones tradicionales, hay que mencionar la llamada Herma de Pitágoras, en el Museo Capitolino de Roma, en la que aparece un re-

trato que no contiene ningún elemento que asegure la identificación con el sabio de Samos. Finalmente, la expresión en general atribuida a Pitágoras también se ha querido ver en el llamado «filósofo de Porticello», un bronce del siglo V o IV a.C. que ha sido reconocido como el de un pensador de la escuela cínica, pero que bien podría ser un pitagórico e incluso el propio Pitágoras, pues tiene su misma mirada y la barba larga y ensortijada, y podría haber llevado una tiara o turbante, por las marcas que se aprecian en sus sienes[32] (Figs. 2, 3, 4, 5).



Su aspecto «semejante a un dios» *(isótheos)*, como los antiguos héroes, y su voz sonora derivaban en una imagen pública irresistible, en un verbo poderoso. Se le considera fundador del arte de la retórica, y así describe Porfirio su primera e impresionante aparición pública ante los crotoniatas: «Cuenta Dicearco acerca de la llegada de aquel gran viajero, sobradamente bien dotado por la naturaleza y favorecido por la fortuna, que su porte era el de un hombre libre y grande, lleno de gracia y adorno en cuanto a sus palabras y sus maneras y en todo lo demás, de modo que gustó tanto entre los de Crotona que sedujo las almas del consejo de ancianos tras pronunciar muchos y hermosos discursos. A instancias de estos ancianos, dirigió exhortaciones a los jóvenes, y después de esto a los niños, que acudieron en multitud dejando sus escuelas, y también a las mujeres, pues se formó una congregación femenina en torno a él».[33] Sobre esa misma llegada del carismático líder, afirma Jámblico: «Gracias a un solo discurso, según se dice, en la primera y única aparición pública que hizo Pitágoras a su llegada a Italia, cautivó con sus palabras a un número superior a las dos mil personas, que quedaron tan fuertemente impresionadas que ya no quisieron volver a sus casas, sino que junto con sus mujeres e hijos edificaron un enorme auditorio y poblándolo como si fuera una ciudad, fundaron lo que se conoce por doquier como Magna Grecia. Recibieron leyes de él y mandatos como si fueran preceptos divinos».[34]

Pitágoras se halla pues en la frontera de la filosofía, la ciencia, la religión y la leyenda, en una indefinición germinal para la historia y la literatura antiguas. Como personaje, está fuera de duda que Pitágoras tuvo una existencia real, que se desarrolló aproximadamente entre los años 570-495 a.C., dando por ciertas determinadas fechas de su biografía, como la noticia de que huyó de su Samos natal para escapar de la tiranía de Polícrates a la edad de cuarenta años, que proporciona Aristóxeno,[35] o la de que después, en torno a 530 a.C., se estableció su secta religiosa en la colonia griega de Crotona, donde desempeñó un papel activo en la política. De la vida anterior del sabio de Samos, de su nacimiento, viajes y educación, no se puede sino conjeturar lo que hasta ahora se ha visto. Nada es seguro hasta el paso a la

escena pública en la Magna Grecia. Como decía ya en 1961 Burkert, el problema básico de todo el pitagorismo –y más si se quiere abordar la cuestión de los *Pseudopythagorica*– es precisamente la búsqueda del Pitágoras histórico,[36] por lo que toda indagación ha de comenzar por fijar quién pudo ser este personaje carismático que, mediante sus doctrinas, revolucionó la sociedad de la Magna Grecia.

Todos los relatos transmitidos sobre sus orígenes familiares, nacimiento, infancia y etapa de formación se corresponden con los patrones narrativos del héroe filosófico, del santón en busca de una educación suprema, y están teñidos por matices legendarios. Desde la historia de su posible padre putativo Apolo[37] hasta su presunta instrucción por sabios como Tales, Anaximandro o Ferécides entre los griegos, o sus viajes formativos con los egipcios, fenicios, caldeos y magos, la escasez de evidencias directas pone constantemente en cuestión la autenticidad de estos detalles en las biografías. Los viajes de aprendizaje del sabio mítico –filósofo, científico o legislador– a lugares lejanos donde se da el auténtico saber religioso y reinan las buenas leyes emanadas de la divinidad son un rasgo recurrente en varias biografías legendarias de filósofos presocráticos. Ocurre en el ámbito de la Magna Grecia con figuras como Parménides, Zenón y, por supuesto, Pitágoras y los pitagóricos. Todos ellos, por ejemplo, aparecen en diversas fuentes viajando a Egipto para recabar la sabiduría divina, la mántica inspirada, la incubación sanadora y el arte de hacer leyes excelentes. En el mundo itálico, como se verá en detalle, hay noticias de algunos legisladores relacionados con el pitagorismo, como Zaleuco, Carondas u Onomácrito,[38] que emprendieron viajes de aprendizaje parecidos. En todo caso, la relación de Pitágoras con Egipto y su posible viaje hasta el país del Nilo –al menos en el plano mítico– quedan confirmados por las fuentes más antiguas, que, como se ha visto, le representan como el primero de los griegos, tras el héroe Orfeo, en aprender las leyes divinas y la religión en Egipto.[39] Las fuentes posteriores, ya del bajo Imperio romano, dan por buena esta cuestión e incluso la desarrollan.

Pero el contexto del posible Pitágoras histórico sólo adquiere dimensiones razonablemente reales tras el inicio de su actividad

política en el sur de Italia, alrededor del año 530 a.C.[40] El primer discurso que el sabio pronuncia ante los jóvenes, del que sus biógrafos tardíos dan cuenta y resumen según sus intereses,[41] se convierte en el comienzo de sus actividades históricamente comprobables. A partir de entonces se evidenciará la doble dimensión de esta figura semidivina. Una lectura atenta de las fuentes de su tradición biográfica pone de relieve, ante todo, el carácter mediador de Pitágoras. Por una parte, lo es entre el mundo humano y divino, en la medida en que, a través de su actividad sapiencial y casi oracular, trae a la esfera de los mortales la ciencia y la presciencia de los dioses, sobre todo de Apolo, desde el mundo divino donde se sitúa el origen de la *philosophía*. Pero también es un mediador social y político, dada su faceta de hombre santo imbuido de un poder carismático, que se concreta en su actividad de legislador *(nomothetes)* y árbitro *(diallaktés)*, tanto en el interior de su grupo, de su propia escuela, como hacia el exterior, en la *polis* crotoniata, lo que queda también atestiguado por la actividad política de los pitagóricos en la Magna Grecia.

La influencia sociopolítica del filósofo y su nueva fraternidad, según todos los indicios, acabó por acarrearle los celos y el odio de los ciudadanos de Crotona. El conflicto estalló primero, como es sabido, entre Síbaris y Crotona, pero después de la victoria de la última, a la que probablemente contribuyeron los mismos pitagóricos, la tensión social se dirigió contra éstos. La conjura de Cilón azuzó a la población, y seguramente a las clases populares, contra los pitagóricos. El incendio de la casa de Milón, donde se hallaban reunidos los pitagóricos, puso un punto final simbólico a la secta y a su influencia sociopolítica, pese a que los biógrafos del filósofo hablan de algunos supervivientes.[42] Pitágoras sí murió entonces, aunque las fuentes son divergentes en cuanto a la forma.[43]

Parece que el movimiento pitagórico llegó a tener un papel importante en la política de Crotona, como se verá con más detalle en el capítulo siguiente, y hay testimonios que lo asocian con el auge de esta ciudad y con su victoria sobre su vecina y rival Síbaris. Pero esta gran influencia se asocia también con la caída en desgracia del pitagorismo. Las fuentes de los biógrafos,

Aristóxeno y Dicearco, apuntan a que en torno a 510 a.C. se produjo esta violenta revuelta contra Pitágoras y sus seguidores en Crotona. El maestro huyó a la vecina ciudad de Metaponto, donde habría muerto alrededor del año 490 a.C.[44] Allí se mostraba su tumba en época de Cicerón.[45]

El contexto histórico comprobable en torno a Pitágoras se une así, paradójicamente, a los aspectos más legendarios recogidos de sus *Vidas* tardías a cargo de Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico. Un buen resumen del problema de la cuestión histórica, social y política del pitagorismo lo proporcionan las siguientes palabras de Bryant, que estudia la influencia de los «intelectuales» en la Grecia antigua desde el punto de vista de la sociología de Max Weber, y que merece citarse aquí: «Tanto la figura del hombre como su mensaje son difíciles de recuperar de las leyendas que estuvieron desde el principio ligadas a su nombre, pero nuestras fuentes confirman dos hechos esenciales: en primer lugar, que enseñó la doctrina de la transmigración de las almas y la inmortalidad del alma, y en segundo lugar, que fundó una secta religiosa y aristocrática que, con el tiempo, se elevó a una posición de dominio político en la mayoría de las ciudades-estado griegas en el sur de Italia (que controló desde aproximadamente 510 a 450 a.C., antes de ser derrocada y prácticamente aniquilada por las masas). El papel de Pitágoras como reformador religioso y como chamán acreditado, con viajes *ad inferos*, encarnaciones anteriores, actos de bilocación y otros milagros es difícilmente conciliable con su reputación como filósofo y matemático. Pero como no hay duda de que estos diversos aspectos formaron una unidad en su biografía, es esencial que evitemos el error común de darle más valor a un ámbito que al otro. La clave analítica para el desbloqueo de este problema la proporciona Weber, que señala que las misiones de salvación que se suscitan entre los estratos privilegiados se caracterizan generalmente por una disposición hacia la "iluminación mística", vinculada con una "cualificación distintivamente intelectual para la salvación"».[46]

El principal escollo que intenta salvar esta interpretación se ve agravado por la fabulación literaria que existe en torno a Pitágoras: la falta de datos precisos sobre su vida y la fecha tardía

de los informes sobre su biografía suponen problemas conocidos que suman al inviolable secreto, semejante al que protegía las religiones mistéricas, que rodeaba a la secta pitagórica. Este cúmulo de circunstancias contribuyó a que la literatura falsaria y la invención intentasen rellenar las abundantes lagunas de unos hechos que, como su papel histórico en la sociedad, la política y la retórica itálicas, podemos dar por ciertos. La atribución de poderes mágicos a Pitágoras ha sido desdeñada por muchos historiadores de la filosofía y de la ciencia griega, pero ha de ser estudiada en este contexto político y social. Los datos son incontrovertibles y, como vemos, sólo un análisis conjunto de la cara racional y de la irracional puede llevar a aprehender algo del carácter de este antiguo «hombre divino» de la Grecia antigua, ofreciendo una interpretación que aúne sus facetas chamánica y política. Los *thaúmata* o milagros de Pitágoras forman un catálogo fijo que varía en las colecciones de vidas del filósofo y en los libros de paradoxografía.[47] Estos *thaúmata* son señales de un hombre santo que, haciendo uso de una prerrogativa casi divina, cura, adivina el futuro, se traslada mágicamente de un lado a otro, pero que, a la vez, protege a su comunidad frente al enemigo exterior y fomenta en su interior la concordia social.

Acerca de su naturaleza sobrehumana, se cuenta que tenía un muslo de oro, que tanto los crotoniatas como Abaris lo tenían por Apolo Hiperbóreo y que los pitagóricos enseñaban proverbialmente que de entre los seres racionales «hay un tipo divino, uno humano y un tercero como Pitágoras»;[48] entre sus características chamánicas hay que mencionar también su especial relación con los animales, cuya lengua entiende (como en el caso de la osa de Daunia, o del buey al que convenció para que no comiera habas)[49] y cuyas facultades comparte (como cuando mató a una serpiente de un mordisco). En ese sentido, recuerda a Orfeo o, más lejos en el tiempo, Francisco de Asís. Sus enseñanzas reflejarán las habilidades del chamán y la manera de transmitirlas a una escuela religiosa.

La actividad taumatúrgica de Pitágoras fue resaltada por las fuentes antiguas, desde el escrito perdido de Aristóteles sobre los pitagóricos (s. IV a.C.) hasta la biografía perdida de Nicómaco (ss. I-II), que es de donde beben principalmente los mila-

gros pitagóricos que aparecen en la parte central de las vidas de Porfirio y Jámblico. En palabras de Luis Gil: «La facultad de operar milagros no era de la exclusiva competencia de los dioses. La compartían también algunos individuos dotados de una *dynamis* especial. La época arcaica, en la transición de una cultura del pundonor *(shame-culture)* a una cultura de la culpabilidad *(guilt-culture)*, abundó en taumaturgos como Orfeo, Museo, Abaris, Epiménides, Aristeas de Proconeso y los propios Pitágoras y Empédocles, que prodigaron entre sus contemporáneos sus beneficios como *kathartei*s (purificadores) e *iatromanteis* (medico-adivinos)».[50] Estas leyendas constituyen el núcleo más antiguo de la tradición histórico-biográfica sobre Pitágoras, como demuestra el hecho de que aparecieran ya en la obra perdida de Aristóteles sobre los pitagóricos, y conforman su faceta quizá más original y la que con más fuerza ha pervivido en la tradición biográfica tardoantigua: la del líder carismático de un nuevo grupo filosófico y religioso con ideas particulares sobre el alma y el más allá.[51] Haciendo un esquema y catálogo de estos *thaúmata* de Pitágoras, se pueden mencionar los siguientes:

1) La bilocación: a la misma hora fue visto en dos ciudades muy distantes entre sí, a ambos lados del estrecho de Mesina. El episodio lo transmite Aristóteles[52] y se encuentra en Porfirio (VP 27) y Jámblico (VP 134). Varían los nombres de los lugares, unas veces Metaponto y Tauromenio, otras Crotona y Metaponto, Turios y Metaponto, etcétera.

2) La excepcionalidad física: tenía un muslo de oro y una naturaleza extraordinariamente dotada para la ascesis,[53] pudiendo aguantar sin comer ni beber largo tiempo. El milagro más representativo es el muslo de oro (Porfirio, VP 28; Jámblico, VP 135), que se relaciona con su identificación con Apolo Hiperbóreo, el «dios de oro» (Jámblico, VP 91), que se examinará más adelante. El muslo era mostrado, unas veces a Abaris el Hiperbóreo, otras a los espectadores de los juegos de Olimpia, como señal de este parentesco divino.[54] La identificación con Apolo aparecía en Aristóteles, mientras que el muslo de oro no, de modo que puede ser debido a la tradición de Nicómaco. En todo caso, ambos elementos son antiguos y originales del culto pitagórico.[55]

3) El recuerdo de vidas pasadas: decía que en una existencia anterior había sido Euforbo y el rey Midas, entre otros personajes, y guardaba memoria de todas sus vidas y experiencias. Entre sus hechos milagrosos se cuenta el episodio del escudo de Euforbo (procedente de Nicómaco, en Porfirio, VP 26, y Jámblico, VP 63; véase también Diógenes Laercio, VIII 4), que Pitágoras reconoció como suyo en una de sus vidas pasadas.

4) La especial relación con los animales: no sólo hablaba con osos o bueyes y podía dominar a un águila blanca, que le permitió acariciarla, sino que también compartía cualidades con estos animales. Sus milagros más conocidos son: 4.1) el de la osa de Daunia (Porfirio, VP 23, y Jámblico, VP 60, procedente de Aristóteles), a la que disuadió de causar males; 4.2) el del buey de Tarento (Porfirio, VP 24, y Jámblico, VP 61, de procedencia desconocida), al que convenció para que se alejara de las habas; 4.3) el del águila de Olimpia, que mientras hablaba de augurios le sobrevoló y luego se posó para que la acariciase (Porfirio, VP 25, y Jámblico, VP 62, procedente de Nicómaco y probablemente de tradiciones más antiguas); y 4.4) el de la serpiente a la que mordió (Apolonio, *Mir.* 6; restos en Jámblico, VP 141).

5) La especial relación con la naturaleza: en conexión con los milagros del apartado anterior, se refieren diversas historias sobre su dominio de la naturaleza. Un río, por ejemplo, sobre cuyo nombre discrepa la tradición, le saludó por su nombre cuando lo cruzaba (Porfirio, VP 27; Jámblico, VP 134; Diógenes Laercio, VIII 11).[56] Es un episodio de la tradición antigua, pues se remonta ya a Aristóteles. Por otro lado, se cuentan también leyendas sobre su dominio de huracanes violentos y tormentas y su apaciguamiento de tempestades (Porfirio, VP 29).

6) Las habilidades proféticas: como se examinará en detalle en el capítulo siguiente, las profecías son otro hito en la lista de *thaúmata*. Pitágoras profetizó de forma infalible ciertos terremotos (Porfirio, VP 29), la llegada de un cadáver a bordo de un barco (Porfirio, VP 28; Jámblico, VP 142) y la cantidad de peces que iban a recoger unos pescadores (Porfirio, VP 25) en un milagro muy parecido al de Cristo en el Evangelio de Juan 21, 6 y

el Evangelio de Lucas 5, 4.[57] En general, se comparaba su labor con la de un oráculo andante: es suya la máxima de «honrar todo tipo de adivinación» (Diógenes Laercio, VIII 23).

7) Las habilidades retóricas con la palabra mágica: era capaz de convencer a cualquier auditorio, que quedaba hechizado ante su retórica invencible, como sucede a su llegada a Crotona. Los discursos con los que hechiza a los jóvenes, a los niños, a las mujeres y al senado de la ciudad (Jámblico, VP 33-50) testimonian un uso de la retórica psicagógica y seductora, que para muchos estudiosos supone el comienzo de la posterior e influyente escuela de retórica gorgiana.

8) Las habilidades médicas con la palabra curativa: era capaz de sanar mediante ensalmos, poesía y música, tanto el alma como el cuerpo.[58] Se recuerdan sus veloces curaciones de pestes (Porfirio, VP 29), en un rasgo del adivino purificador ya comentado en el caso de Epiménides, o su habilidad para la curación mística (Porfirio, VP 33; Jámblico, VP 110).

9) Las habilidades políticas con la palabra conciliadora: era el mejor consejero y líder de un grupo humano, capaz de obtener siempre la concordia y la amistad –entendida tanto en forma de mediación social fuera de la secta como en forma de solidaridad sectaria entre los miembros del grupo– de un modo excepcional y casi milagroso, así como la libertad política y las mejores leyes (Jámblico, VP 69, 101, 220-221).

10) El conocimiento secreto de la muerte: desdeñaba la muerte como un estado que no había que temer y que no difería demasiado de la vida (Jámblico, VP 139, 173, 220; Diógenes Laercio, VIII 28), así como el sueño respecto de la vigilia, y sorprendía con este tipo de afirmaciones misteriosas, lo que se relacionaba con el siguiente y último punto.

11) La capacidad de morir antes de morir mediante la incubación, para así alcanzar el conocimiento divino, ya fuera profético, médico o legislativo.[59]

Tal es la tradición legendaria en torno a los *thaúmata* pitagóricos y el carisma que rodea a Pitágoras en las fuentes biográficas, propio del mito del hombre divino.

En un breve apunte final, hay que volver a las imágenes de Pitágoras, a las que se ha aludido más arriba y que reafirman su

consideración de hombre divino a lo largo de toda la Antigüedad: si sus menciones en las fuentes prearistotélicas –de Jenófanes a Platón– son escasas y controvertidas, su iconografía refleja también el halo mítico que se ha expuesto hasta aquí.[60] Los testimonios más antiguos dan fe de su aspecto chamánico, mientras que los más recientes presentan a un filósofo estereotipado.

Entre los primeros, se cuenta una moneda procedente de Abdera (430-425 a.C.), seguramente la primera representación de Pitágoras, que por un lado tiene una efigie barbada del filósofo en un marco cuadrangular y por el otro un grifo, animal simbólico de Apolo Hiperbóreo y típico de las acuñaciones de la zona (fig. 6). En otra moneda de Crotona, de fecha desconocida, se le hace figurar en compañía del propio Apolo (figs. 7a y b). Más significativamente, Pitágoras, acompañado por Orfeo, es retratado







en un relieve de Esparta (s. IV a.C., fig. 1 en pág. 33) con un águila sobre la cabeza, tal vez reflejando el famoso milagro que cuentan Porfirio (VP 25) y Jámblico (VP 62). Pitágoras, sentado frente a Orfeo, está rodeado de diversos animales sobre los que sin duda ambos ejercen sus compartidos poderes chamánicos. Pero más destacable aún es que en la imagen el sabio está leyendo un rollo de papiro frente a un joven Orfeo que empuña la lira: una señal de su sagrada inspiración común como chama-

nes y de la diversa aplicación práctica de sus enseñanzas, que se tratarán en el siguiente apartado. Ejemplos de los testimonios más recientes son los bustos ya citados (pág. 57), y algunas monedas de Abdera o Samos (s. III d.C., figs. 8a y b) con el filósofo midiendo una esfera que hay en lo alto de una pequeña columna, a la manera de un científico de la época helenística.





2. Las enseñanzas del hombre divino

Si no hay pruebas fehacientes en cuanto a su trayectoria biográfica, contaminada por la leyenda heroica y por los tópicos acerca de los viajes de iniciación de los sabios que se han mencionado, todavía menos seguridad se puede tener acerca de las enseñanzas filosóficas y técnicas de Pitágoras.[61] Entre las aportaciones científicas que se le atribuyen, está el avance de la matemática y la música, cuando no su invención directa, así como la configuración de una filosofía completa del orden universal basada en principios numéricos: un ordenamiento de los astros, los planetas divinos y toda la realidad de uno y otro plano con el trasfondo del número, que armoniza el cosmos con una música matemática celestial que regula sus movimientos y relaciones. Los intervalos entre los cuerpos celestes estarían, según esto, determinados por las leyes de la armonía musical, de donde surge la célebre doctrina atribuida a Pitágoras de la armonía de las esferas.[62] La música que los cuerpos celestes producían con su movimiento, sin embargo, sobrepasa la capacidad del oído

humano; aunque en el mito de Er recogido en la *República* de Platón sólo pueden oírla las almas sin cuerpo, parece que Pitágoras sí podía percibirla.[63] Pero hay muchas dudas, a partir de las fuentes conservadas y de los reflejos de estas ideas en las obras de Platón, de que realmente Pitágoras concibiera un sistema matemático-musical de este tipo. Forma parte de esta leyenda, por ejemplo, la historia de que Pitágoras descubrió el célebre teorema matemático que lleva su nombre.[64] También se dice que descubrió la relación aritmética existente en la escala musical mediante la observación accidental de los sonidos producidos sobre unas cuerdas por pesos diferentes.[65] Se le atribuye asimismo el descubrimiento de la astronomía, a partir de la observación de las estrellas,[66] y de la medicina no sólo técnica sino también taumatúrgica, a cuyo desarrollo contribuyó significativamente.[67] Además de estas aportaciones científicas, se dice que influyó de forma extraordinaria en todos los pensadores posteriores, notablemente en Platón, que habría tomado algunas de las ideas básicas de su teoría del conocimiento, teoría del alma, cosmogonía y escatología de la secta pitagórica.

Su influencia fue tal que la tradición griega acabó identificándole con el sabio por antonomasia, llegando a considerarle inventor *(heuretés)* en mil y un asuntos: adivinación, legislación –tanto democrática como aristocrática–, retórica, música, medicina, astronomía, matemática, geometría, etcétera. Incluso la propia palabra «filosofía» sería de su cuño. Según una leyenda que transmiten diversas fuentes,[68] Leonte, tirano de Fliunte, que admiraba a Pitágoras, le preguntó un día cuál era su oficio. Pitágoras respondió que no era maestro de ningún arte o profesión *(techne)*, sino que era un «filósofo». El tirano, no sabiendo qué quería decir esto, le preguntó qué significaba este concepto de «filosofía», y Pitágoras, recurriendo a su enseñanza simbólica, contó una parábola que se haría muy conocida: la vida es como los días en que se celebran los Juegos, pues la gente acude a ellos por tres causas distintas: unos para competir por la gloria (los atletas), otros para hacer negocio (los comerciantes) y un tercer grupo simplemente para contemplar todo el espectáculo. Éstos serían los filósofos, dueños de la vida contemplativa. Sin embargo, la leyenda, con su tripartición de los hombres

y la historia de la palabra, está teñida de platonismo y parece una nueva falsificación de la tradición pitagórica.[69]

Como ha señalado Kingsley,[70] gran parte del problema de intentar reconstruir el pensamiento de los primeros pensadores griegos reside en que dependemos demasiado de Aristóteles y Platón y sus escuelas, que han tenido una influencia abrumadora en la posteridad. Además de un extraordinario pensador y compilador de corrientes anteriores, Platón es un estupendo creador literario, quizá el mejor prosista griego de la historia, y altera los hechos y los personajes en el género por él cultivado del diálogo. Además, retoma temas de la literatura sapiencial y religiosa anterior a través de sus mitos, y es verosímil pensar en algunos ecos pitagóricos en varios de sus diálogos, como se encargaron de subrayar los neoplatónicos. Aristóteles y su escuela, por su parte, ofrecen una aproximación racionalista y sistematizadora de la filosofía anterior, que tendía a presentar sus propias teorías y compilaciones como la culminación lógica de la historia del pensamiento griego y a minusvalorar a las escuelas anteriores y, en especial a los pitagóricos. Cabe destacar que, en el caso de Pitágoras, Platón y Aristóteles están de acuerdo en silenciar totalmente la importancia de su legado, cuando seguramente ambos heredaron de él partes fundamentales de su pensamiento.

Platón, al que a menudo se ha acusado de haber adaptado las enseñanzas de Pitágoras sin citarlo, lo menciona solamente una vez en la *República* (600a), afirmando que fundó una escuela vital y filosófica basada en la convivencia *(synousía)* con una comunidad de discípulos. Es de destacar en este lugar la coincidencia de espíritu entre Platón y dos métodos pitagóricos muy notables: por un lado, la importancia dada a la enseñanza oral frente a la escrita, que vemos en el mito de Theuth[71] y en la *Carta VII*; por otro lado, la idea de *synousía* (con su verbo derivado *synousiazein*) que Platón subraya con respecto al pitagorismo hace hincapié en el modo de vida de este grupo en torno al filósofo. No sólo se entiende como el momento y la acción de compartir ese saber oral, sino también como una educación más íntima, casi semejante a una comunión religiosa, algo que será recurrente en el filósofo ateniense. *Synousía* evoca gran

variedad de relaciones sociales y diversas sugerencias en un plano conceptual: desde la conversación familiar o la enseñanza académica hasta la reunión simposíaca, la comunión divina o incluso el intercambio sexual. Por una parte, puede aludir al simposio dionisíaco y musical.[72] Pero no olvidemos que, no por casualidad, denota también la enseñanza filosófica, o más concretamente el hecho de frecuentar a un sabio o asistir a clase de un filósofo como Sócrates.[73] Esta única mención de Pitágoras por su nombre en toda la obra de Platón, situada en el libro X de la *República*, se enmarca en un comentario sobre la vida espiritual en común de aquellos hombres que se reunían en torno al sabio de Samos, comparable con otros pasajes de *communio mystica* en Platón.[74] Sin embargo, cuando Platón cuenta la historia de la filosofía anterior,[75] omite muy significativamente a Pitágoras, al que de forma evidente considera un hombre divino más que un pensador.[76] No es posible disociar la idea de inmortalidad del alma, que centra toda la psicología platónica en el *Fedro* o en la *República*, del mundo que representa Pitágoras y su escuela, junto con otros *theioi andres* contemporáneos o inmediatamente posteriores, como Empédocles o Parménides, tal como se verá con más detalle en el capítulo IV.

Tampoco Aristóteles quiere hacer el honor de mencionar a Pitágoras por su nombre (salvo alguna posible interpolación), aunque sí se refiere a menudo a los «llamados pitagóricos», en una alusión quizá de carácter despectivo,[77] a la hora de presentar sus supuestos argumentos sobre la cosmología o la metafísica. Cualquier intento de aproximarse a la filosofía de Pitágoras debe intentar reconstruir los testimonios previos a Aristóteles, que marca la frontera del desprestigio del pitagorismo, a partir de las obras del maestro de Estagira y de la tradición de sus discípulos, como Aristóxeno y Dicearco, que sirvieron como fuentes de los biógrafos tardíos. No en vano Aristóteles escribió un libro, hoy perdido, en el que presentaba a Pitágoras como un líder religioso y carismático que creó un estilo de vida particular, y en el que daba cuenta de algunas de las maravillas que se le atribuían. Quizá con esto quede más claro por qué Aristóteles no incluía a Pitágoras en la arqueología del pensamiento griego antiguo, pero sí a otros de los llamados «presocráticos». Extraño

caso de *damnatio memoriae*, cuando la intencionada omisión de datos por parte de fuentes de tal importancia para la historia de la cultura como Heródoto, Platón o Aristóteles viene a sumarse a los problemas causados por el secretismo de la secta y la oralidad de sus enseñanzas.[78]

Sus doctrinas nunca se pusieron por escrito. El mismo Pitágoras no escribió ni una sola línea sobre ellas, y su obra –en una época marcada por el prestigio de la oralidad– quedó, al igual que la del maestro Sócrates, como ejemplo de la sabiduría efímera y verdadera. Dice Plutarco sobre el particular: «Ni Pitágoras escribió nada en absoluto, ni tampoco Sócrates, Arcesilao o Carnéades, que fueron los más ilustres de entre los filósofos».[79] Sin embargo, varios autores defendían que Pitágoras escribió algunas obras, en concreto tres volúmenes sobre la educación, la política y la naturaleza.[80] También se le ha considerado autor de un *Discurso sagrado*, posible origen de una serie de obras apócrifas que circularon por el mundo griego desde más o menos un siglo después de su muerte.[81] Hay incluso quienes acusan a Pitágoras de haber plagiado libros del mítico Orfeo, lo que viene a subrayar de nuevo la conexión del sabio de Samos con los cultos mistéricos del Occidente griego a través de la comunidad de ideas sobre la inmortalidad del alma y la reencarnación.[82] Un buen resumen de sus doctrinas orales secretas, hasta el punto en que quiso desvelarlas el autor, puede leerse en la *Vida de Pitágoras* de Porfirio (19):

«No sabemos a ciencia cierta nada de lo que les decía a sus seguidores, pues reinaba el silencio entre los que le acompañaban. Y, sin embargo, es bien conocido entre todos que afirmaba que el alma es inmortal y que se trasladaba a otros géneros de animales, y, además de esto, decía que, según períodos establecidos, todas las cosas ocurridas pasaban otra vez y que simplemente no había nada nuevo, y también que había que considerar de la misma estirpe a todos los seres dotados de alma. Se piensa que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas en Grecia».

Como se desprende de estos testimonios, más allá de cualquier enseñanza técnica o conocimiento de la naturaleza, Pitágoras alcanzó la fama por sus enseñanzas acerca del alma. Las

doctrinas religiosas de Pitágoras –la inmortalidad del alma, la metempsicosis, el eterno retorno y la interrelación de todas las cosas– guardan relación con el mundo de los misterios: ambos grupos de enseñanzas, por lo que conocemos de ellas, estaban destinadas a una secta reducida, prometían un más allá bienaventurado para sus fieles y proporcionaban claves sobre el ciclo cósmico.[83] El de las reencarnaciones, que en los misterios dionisíacos se cumplía en tres viajes al más allá, se calculará numéricamente en el pitagorismo posterior en un período de 216 años, número mágico.[84] Todas estas doctrinas, tanto las de los misterios como las pitagóricas, estaban sujetas a un secretismo estricto y a un esoterismo: las doctrinas pitagóricas, como dice Jámblico (VP 104), no se exponían «en un lenguaje común y usual, [...], para que pudieran seguirse fácilmente, sino que más bien, según el precepto de retener la lengua [...], se daban a los divinos misterios y a los modos de vida que permanecen secretos para los no iniciados, oscureciendo mediante símbolos las discursiones que mantenían entre ellos y sus escritos». Los pitagóricos, en paralelo, estaban sujetos a una dura disciplina y a tabúes diversos, pues «muchas de las prohibiciones son derivadas de los misterios» (Jámblico, VP 138). Por último, las enseñanzas mistéricas y pitagóricas implicaban también la posibilidad de obtener un cálculo o conocimiento anticipado del más allá, aspecto sobre el que se tratará más adelante.

Como se desprende de todo lo anterior, tanto del retrato legendario del divino Pitágoras como de la tradición sobre sus enseñanzas míticas, puede decirse que el núcleo de todo ello está constituido por la capacidad sobrehumana de desvincular alma y cuerpo y la teoría acerca del alma y el más allá. En este sentido, Pitágoras fue ante todo un innovador religioso que introdujo, al mismo tiempo que las figuras chamánicas mencionadas y los misterios griegos, la noción de un más allá feliz y agradable para quien hubiera superado ciertas normas de comportamiento y prácticas rituales en este mundo, una idea que muchos de los griegos contemporáneos e inmediatamente posteriores relacionaban con Egipto. Ciertamente, para los griegos de la época de Homero el más allá era un lugar terriblemente aburrido y nada deseable, y el alma humana o *psyché* una mera sombra de lo que

había sido el hombre en vida. En la célebre visita de Odiseo al más allá, la conversación con los antaño espléndidos héroes de Troya deja un triste sabor de boca: Aquiles afirma que preferiría ser el jornalero más despreciable en el reino de los vivos que el rey de todos los muertos.[85] Algo cambia a lo largo del siglo VI a.C. con la irrupción de doctrinas innovadoras sobre la vida después de la muerte, una noción cuyo éxito está relacionado tanto con las religiones mistéricas –la de Eleusis o la de Orfeo-Dioniso– como con el mundo del pitagorismo primitivo, tal vez en el marco de ciertas corrientes antiguas de chamanismo griego o como producto de diversas influencias foráneas que vinieron a cambiar el panorama espiritual de la Grecia antigua. En este contexto se enmarca la acción histórica de un personaje como Pitágoras y el desarrollo de sus doctrinas sobre el alma.

En efecto, Pitágoras aparece en las fuentes ante todo como el sabio que estableció más allá de toda duda el destino inmortal del alma humana, siguiendo, como se ha visto, las huellas de reputados maestros como Ferécides, de chamanes tracios como Orfeo y Zalmoxis, según cuenta Heródoto (IV 95), o de los sabios egipcios a los que el propio historiador atribuye la invención de esta idea de tan largo recorrido entre los griegos. El ya citado fragmento de Jenófanes sobre la reencarnación del alma en un perro, aunque de carácter burlón, da fe de la otra gran doctrina, derivada de la inmortalidad del alma, que se atribuye al sabio de Samos acerca del destino de esta una vez separada del cuerpo. Pitágoras recordaba sus reencarnaciones, y sobre todo haber sido Hermótimo o Euforbo.[86] Esta doctrina del alma fue ciertamente seguida por el pensador y *theios aner* Empédocles –que decía haberse reencarnado varias veces– y sirvió de base a toda la psicología platónica del *Fedro*, el *Menón* y la *República* con los detalles que proporciona sobre el destino del alma en el más allá. Es la vieja *psyché* homérica lo que emigra como un *daimon* de un cuerpo a otro, con un nuevo sentido religioso en Pitágoras, compartida con los animales en ese ciclo de reencarnaciones que recuerdan la doctrina del eterno retorno. Como se recoge en Porfirio (VP 19), Pitágoras defendía que «nada es nuevo del todo», sino que el tiempo se repite cíclicamente.

Muchas fueron las vidas de Pitágoras y muchos los ciclos de

sus reencarnaciones que recordaba, de las que cabe mencionar varias historias que se conservan en las fuentes. Se dice que había sido en otra vida Euforbo, hijo de Pántoo, en la época de la guerra de Troya, así como algunos otros personajes, entre los cuales había comerciantes y cortesanas.[87] Se puede recordar también el testimonio similar de Empédocles, que cita sus anteriores reencarnaciones como niño, muchacha, arbusto, pájaro y pez.[88] El hecho de que un fragmento del propio Empédocles subraye el asunto de la reencarnación al hablar de Pitágoras evidencia que era su enseñanza más célebre: «Había entre ellos un hombre extraordinariamente sabio [*scil.* Pitágoras], que tenía gran riqueza de conocimientos y especialmente era experto en toda clase de sabios trabajos, puesto que cuando usaba todo su entendimiento podía ver fácilmente todas y cuantas cosas existen, en sus diez o quizá veinte vidas humanas».[89] Ambos se encuentran en un estadio superior, el del hombre divino, adivino, médico y líder político a la vez, muy cerca de la perfección de su alma. Fue sin duda este elemento religioso lo que más impresionó a sus contemporáneos y por lo que se recordó sobremanera a Pitágoras, considerado un hombre divino e identificado en ocasiones con el Apolo Hiperbóreo.[90] Así resume Jámblico las opiniones sobre su divinidad:

«Recibieron leyes de él y mandatos como si fueran preceptos divinos, fuera de lo cual nada se hacía, y vivían juntos en comunidad de espíritu todos los acólitos congregados, que eran bendecidos y estimados felices por los que les rodeaban, puesto que tenían todas las cosas en común, como se dijo antes, y contaban a Pitágoras entre los dioses, como si fuera algún tipo de demon benéfico y filantrópico, mientras que unos le llamaban Pítico, otros Apolo Hiperbóreo, otros Peán, y otros uno de los démones que habitan la luna; había incluso quienes decían que era uno de los dioses olímpicos, que para auxilio y corrección de la vida mortal se les había aparecido en forma humana, a fin de proporcionarle a la naturaleza mortal la chispa salvífica de la felicidad y la filosofía. Mayor bien que éste nunca vino ni vendrá nunca como regalo de los dioses [que este que se dio a través de Pitágoras]».[91]

3. La vida pitagórica: ética e iniciación en la secta divina

Las enseñanzas de Pitágoras sobre el alma tenían una incidencia directa en la ética y en la vida diaria de su escuela, de tal forma que constituyen la parte central del pitagorismo antiguo. Siguiendo el modelo de los misterios y de la religión griega, los acólitos de Pitágoras debían observar estrictamente una serie de reglas vitales y rituales si querían participar de la iluminación y alcanzar la verdad, la salvación en la vida y tras la muerte. Así, el *bíos* o forma de vida llamada pitagórica era otra parte integrante del núcleo de enseñanzas atribuidas al maestro, que, por su enorme relevancia, debe ser tratado separadamente. Ante todo, como atestiguan Heródoto, Isócrates y Platón, el pitagorismo era un modo de vida, una comunidad humana y unas reglas, una vida práctica y ritual que se combinaba con la vida contemplativa de las enseñanzas más teóricas: un sistema de vida que Jámblico llama la «vida pitagórica», una práctica cotidiana de resistencia ascética y la realización de una serie de máximas para dominar el carácter y las pasiones, sobre todo la ira. La ética de la escuela de Pitágoras estaba íntimamente relacionada con el carácter religioso del grupo, con la noción del maestro como hombre divino y con la imitación de la divinidad, lo que se refleja en la máxima *seguir al dios*.[92] Según se acerca al conocimiento supremo y, al mismo tiempo, se separa de las pasiones y necesidades corporales mediante una severa ascesis, el hombre pitagórico puede elevarse en esta vía que conduce hacia los démones y, posteriormente, hasta los dioses. Este modo de vida tenía un carácter íntimamente religioso y se vinculaba –al menos en los textos tardíos– a la influencia de los llamados «seres intermedios» en la mediación con lo divino.[93] Resulta relevante la idea de la música como medicina del alma y elemento que ayuda a regular las pasiones, especialmente la ira; la virtud más elevada era una especie de armonía o acorde musical del alma que permite el autocontrol.[94] Esto se armoniza bien con la idea del camino del alma hacia la perfección en sus sucesivas reencarnaciones de ecos mistéricos, que semeja de nuevo un proceso de purificación *(kátharsis)* tal y como lo entendía la antigua religión griega.[95] Al parecer, la teoría del número también tuvo

influencia en esta ética práctica del pitagorismo –seguramente posterior al maestro–, como se desprende de algunas consideraciones de Aristóteles.[96]

La finalidad de la experiencia filosófica que encarna esta vía ascendente o vida práctica es el contacto con lo divino. La analogía con los cultos mistéricos, en cuanto a una vía de ascenso por etapas, es evidente. Los cultos órfico-dionisíacos y eleusinos ponen de relieve el parentesco *(syngéneia)* del hombre con los dioses: tanto en los fragmentos órficos como en las alusiones pindáricas a Eleusis, se insiste en que el hombre tiene un origen divino y debe luchar por recuperarlo pasando una serie de pruebas.[97] La meta del iniciado es precisamente una comunión superior con la divinidad que le hará participar finalmente de la naturaleza de esta, en virtud de la antigua estirpe divina de los hombres que se desprende, por ejemplo, de mitos órficos como el ya mencionado de Dioniso Zagreo. El hombre puede, así, «convertirse en dios en vez de ser mortal», como rezan algunas laminillas órfico-dionisíacas.[98] La mencionada exhortación de la ética pitagórica para «seguir a la divinidad» *(akolouthein to theó)*[99] ha de entenderse dentro de este contexto religioso. Los *Versos de oro*, atribuidos a Pitágoras, también hacen hincapié en la idea de la estirpe divina (*theion genos*, v. 63) del ser humano, que le lleva a la esperanza de la supervivencia de su parte divina, el alma: el hombre acabará, en efecto, convertido en «inmortal, una divinidad imperecedera, ya no un mortal» (vv. 70-71).[100]

El reflejo filosófico de todo este mundo mistérico del «parecerse a un dios» y del camino del alma, mediado por el pitagorismo, hacia la perfección a través de la virtud se encuentra claramente en las obras de Platón que, como el *Fedón* o el *Teeteto*, ponen énfasis en estas cuestiones de trasfondo religioso. Platón habla a menudo de esta asimilación a lo divino *(homoiosis theó)*[101] tanto en la ética como en la política, mostrando en ciertos pasajes un cariz que ha sido alternativamente definido como mistérico o pitagórico. El ateniense anima a la fuga del mundo humano en el retrato que hace del sabio en el *Teeteto* (176a5-c): como el mal no puede ser completamente eliminado de entre los mortales pero hay que dar por cierto que no existe allí donde habitan los dioses, el sabio debe tratar de elevarse

hacia ese lugar «lo más rápido posible» (176a9). En eso consiste el hacerse parecido a un dios: en vivir según la justicia agradable a los dioses, acompañada de la *phrónesis* divina, frente a los otros saberes vulgares (176c5-7). Pero esta aspiración es también un elemento inspirador en la política: el gobierno del filósofo en la ciudad que haya de buscar la justicia encuentra su fundamento precisamente en el hecho de estar siempre mirando al cielo, es decir, tendiendo hacia lo divino[102] o directamente «siguiendo al dios»[103] en la práctica vital, en lo que sin duda constituye un eco de estas ideas religiosas.

En la disputa sobre el origen de esta idea del «parecerse a un dios» que recoge Platón, hay argumentos de peso que inclinan la balanza del lado del pitagorismo –antes que del lado de los misterios–; por ejemplo, su consideración de la vida ideal como combinación a la vez contemplativa y práctica, vieja aspiración platónica, y la vertiente política de esta asimilación al dios en un sabio que, más allá de la religión, ejerce su influencia en la ciudad y contribuye a mejorarla transformándola. El pitagorismo abarcaba, como se ve, una variedad de aspectos de la vida cotidiana de la secta, de la ética individual, de la política y de la purificación ascética. Los dos aspectos clave de Pitágoras y su escuela que trataremos se sitúan en el centro de esta interpretación y de su verosimilitud histórica: la mántica y la política.

Ha sido notado a menudo que el pitagorismo y su *bíos* reproducen patrones de comportamiento de grupo muy similares a los que los sociólogos estudian en las sectas religiosas.[104] La secta suele originarse como escisión religiosa de nuevo cuño que, generalmente, reformula o refuerza a modo de protesta los conceptos de pureza o piedad de la religión matriz.[105] Este fenómeno bien puede analizarse mediante la tipología «iglesia-secta», una dicotomía, por lo demás tan lábil y escurridiza como la de lengua-dialecto, que ha sido formulada en gradación por los teóricos de la sociología de las religiones: en un extremo está el culto escindido de una religión, que pasa a ser secta desviada y luego secta establecida con usos propios y reglados; seguidamente, en una etapa o «denominación» intermedia, se gana implantación social y reconocimiento político; al fin, la «iglesia» se define por su pretensión de universalidad y por cierta sim-

biosis con la sociedad general.[106] Así, como notas indisociables del fenómeno religioso de la secta, en las primeras etapas de esta tipología se evidencian un alto grado de conflictividad con la sociedad circundante y una dinámica de exclusión social.[107]

La noción de «secta» en griego antiguo se expresa con la palabra *hairesis*, del verbo *haireomai* («elegir»): los miembros de la secta realizan una «elección» y a la vez son elegidos en ese camino propio. *Hairesis* alude metafóricamente al sistema o escuela de doctrinas filosóficas[108] elegido y, más adelante, se especializará en movimientos de índole religiosa, sobre todo facciones dentro de una religión, como por ejemplo los saduceos y fariseos[109] o los propios cristianos dentro del judaísmo.[110] La palabra latina *secta*, a su vez, hace referencia a este mismo marco conceptual: un grupo particular «recortado» (verbo *seco*) de otro conjunto más grande, que sigue unas doctrinas particulares. El propio uso de la palabra en latín señala una «doctrina religiosa o ideológica» de cualquier tipo que resulta de un proceso de apartamiento o de separación de otra.[111] *Secta* hace referencia a un modo de vida –como el pitagórico–, a unas reglas prescritas para caminar por la vida, pues la primera acepción latina habla de atajo, senda, camino que se corta o se siega para hacerlo transitable.[112] De ese uso metafórico pasa a designar cualquier escuela o doctrina intelectual, y en particular filosófica,[113] y pronto se aplica a una práctica espiritual[114] y, más concretamente, a un grupo de creencias heréticas o comportamientos religiosos que se desvían de las de los grupos considerados ortodoxos.[115] En estas páginas, por supuesto, se usa siempre la palabra castellana *secta* libre de cualquier connotación negativa y referida a la comunidad filosófica y espiritual de los pitagóricos, pero distinguiendo también sus rasgos comunes con otros movimientos religiosos según la posterior sociología de la religión. De hecho, resulta de gran interés comparar el pitagorismo antiguo con las dinámicas sociales de las sectas posteriores, pues de este modo se comprende hasta qué punto se trataba de una comunidad religiosa basada en vínculos carismáticos.

Los biógrafos de Pitágoras, especialmente Jámblico en su *Sobre la vida pitagórica*, refieren sobre el grupo pitagórico ciertas iniciaciones, jerarquías y estados de ascenso a la contempla-

ción de la verdad que guardan gran relación con los grupos de culto sectario.[116] Entre las características más habituales en las sectas, según los modernos estudios de la sociología de las religiones –y en el marco conceptual de la sociedad carismática de Weber–,[117] se encuentran aspectos como: 1) una forma de vida alternativa y a veces marginal frente a la sociedad general;[118] 2) unas reglas y rituales rígidos y obligatorios para el funcionamiento del grupo; 3) una estructura jerárquica con mandos y distintas categorías, según las funciones que desempeña cada grupo dentro de la escuela, que se organizaba mediante reuniones periódicas y tenía unas propiedades comunes; 4) una fuerte vinculación espiritual de los miembros de la comunidad basada en la autoridad del hombre divino, una serie de textos sagrados y una fuerte contraposición entre el mundo interno y externo de la secta, junto a una reacción hostil contra quienes desertan de ésta; 5) una tendencia a estabilizarse en el tiempo y adquirir carácter de sociedades duraderas que se refuerzan apartándose de la general; 6) una gran movilidad geográfica de los miembros de la secta, que posibilita la creación de una red de contactos y apoyos sociales en lugares diversos; 7) una estricta jerarquía entre los miembros, establecida a partir de su antigüedad, conocimientos o responsabilidades; 8) la participación en la secta de miembros de los dos sexos, para facilitar la procreación y ampliación del grupo, y de clases sociales diferentes para fomentar su extensión por distintos estratos; 9) la insistencia en captar miembros jóvenes para perpetuar la secta.[119] Veamos si estos puntos se cumplen en la tradición biográfica que Diógenes Laercio, Porfirio y, sobre todo, Jámblico –que habla más en detalle de la «vida pitagórica» desde el punto de vista del grupo sectario– recogen acerca de Pitágoras y su escuela.

Todos estos puntos se pueden constatar en las siguientes historias sobre la forma de vida pitagórica, la cual pone a sus participantes en un esquema alternativo frente a la sociedad legalista o tradicional. Los miembros se distinguen del común de los mortales por una serie de reglas de vestimenta, alimentación y rituales de meditación y oración desde la mañana a la noche, además de por una dura ascesis física y psíquica. La célebre subdivisión jerárquica que se observa entre los seguidores del pita-

gorismo responde a los grados de iniciación en este estilo de vida: hay «acusmáticos», en un nivel más básico, que sólo repiten de memoria las enseñanzas, y «matemáticos», que las razonan y conocen sus mecanismos internos. Los acusmáticos «escuchaban las principales proposiciones de sus enseñanzas, sin una explicación más exacta».[120] Para las enseñanzas simbólicas de esta índole eran fundamentales algunas máximas alegóricas *(akoúsmata)* que repetían constantemente los iniciados del primer nivel. Este método enigmático, típico de las sectas, que, según la tradición, Pitágoras aprende en su viaje religioso a Egipto, se aplica a este subgrupo especialmente místico, que repite una y otra vez unas máximas semejantes a la poesía oracular de Apolo en Delfos.[121] La enseñanza por parábolas es susceptible de comparación con el modo de predicar del Jesús histórico,[122] y un buen ejemplo puede ser la alegoría de la vida como espectáculo, en la referida anécdota del encuentro entre Pitágoras y el tirano de Fliunte, que hizo gran fortuna en el debate filosófico posterior entre vida activa y vida contemplativa.[123]

Jámblico proporciona información detallada sobre las diferencias entre los grupos jerárquicos de la secta, que divide binariamente no sólo en «matemáticos» y «acusmáticos», sino también en «pitagóricos» y «pitagoristas», «esotéricos» y «exotéricos». Hay en el trasfondo una distinción de poder y autenticidad: unos discípulos son más estrictos, aprenden razonadamente y son, en definitiva, más genuinos; otros son discípulos de segunda clase, inferiores intelectual y espiritualmente. Es una escala de poder que se constata en los diversos ritos de iniciación, divididos en varias partes, y que quizá tuviera que ver con los resultados o éxitos cuantificables obtenidos en tales rituales: todo en la descripción de Jámblico recuerda a ritos de paso.

Los primerizos debían pasar varios exámenes y períodos de prueba, guardar un voto de silencio reverencial, luego practicar una vida pura y sin mácula (vegetarianismo, silencio religioso, ropas blancas de lino, meditación, etcétera.), y sólo entonces pasaban a escuchar las enseñanzas del maestro. En efecto, cuando los jóvenes se acercaban a Pitágoras para iniciarse en sus enseñanzas, no eran aceptados directamente, sino después de un proceso iniciático. Había un primer examen físico y fisiognómico.

Luego otro moral y de actitud.[124] Después de este primer paso, el candidato se sometía a un largo periodo de prueba de tres años, transcurrido el cual pasaba a un primer grado de iniciación en el que debía guardar un voto de silencio de cinco años, pues era especialmente importante «el control de la lengua, según se nos ha revelado por quienes han establecido las regulaciones de los misterios».[125] El voto de silencio y el autocontrol fueron dos disciplinas morales pitagóricas admiradas durante toda la Antigüedad; guardaba una clara relación con los rituales mistéricos y servían de práctica para el proverbial secretismo en torno a las doctrinas sagradas. En efecto, los *aporrheta* eran secretos inefables de los misterios cuya revelación estaba prohibida y castigada. El silencio pitagórico e iniciático ha de ser considerado una práctica preliminar al secretismo absoluto que rodeaba las enseñanzas de la secta.[126] Ese largo camino de pruebas, por otra parte, no era sino un claro esquema de rito de iniciación –en el sentido estudiado, por ejemplo, por Jane Harrison (1903)– en tres fases: segregación para la purificación, liminalidad y reincorporación.

Al principio los iniciados atendían las palabras del líder desde fuera de una cortina, en un círculo exterior; pasaban al interior del círculo conforme avanzaban en su nivel jerárquico. Si los jóvenes superaban todos estos períodos, después de ser puestos a prueba en su modo de vida y guardar silencio durante cinco años, se convertían en *homakooi*, o «cooyentes», nombre genérico para los seguidores de Pitágoras, que le «escuchan juntamente» (de *homos* y *akouo*). Los que sólo participaban de sus enseñazas escuchándole desde fuera de una cortina, sin poder verle en absoluto, se llamaban «exotéricos», porque asistían a las clases desde fuera *(exo)* del círculo del maestro. Esto sugiere un nuevo grado de división jerárquica dentro de la secta: los esotéricos frente a los exotéricos (los de dentro frente a los de fuera).[127] También había un grupo de administradores del dinero (pues lo ponían en común) y las propiedades de la secta: los llamados «administradores» *(oikonomikoi)* y los «políticos» *(politikoi)*. Según se deduce de varios testimonios de Jámblico, parece que los primeros se dedicaban a gestionar el *oikos* pitagórico, es decir, la vivienda y el patrimonio común, mientras que los se-

gundos se encargaban de las relaciones del grupo con la sociedad externa, aunque tal división no es segura.[128]

En cuanto a la autoridad del maestro y los preceptos divinos de este *bíos*, son bien conocidos. El principio de autoridad del líder carismático –el *ipse dixit*– hacía incuestionable la palabra de Pitágoras. Las reglas divinas que se memorizaban, sobre todo en el caso de los acusmáticos o pitagóricos de nivel más elemental, eran lecciones orales de tres tipos:[129] definiciones absolutas por medio de preguntas (como: «¿Qué es el oráculo de Delfos? La *tetraktys*»); definiciones por lo mejor («¿Qué es lo más justo? Sacrificar»); y prescripciones que indicaban lo que convenía o no hacer. Entre las más conocidas de estas últimas, interpretadas por Porfirio,[130] están los siguientes *akoúsmata*: «No cruces por una balanza», «No remuevas el fuego con la espada», «No arranques las hojas de una corona», «No comer corazón», «No te sientes en una medida de trigo», «No regreses tras emprender un viaje», «No andes por caminos públicos», «Ayuda a los que toman una carga», etcétera. Estos *akoúsmata*, que recoge principalmente Jámblico, pueden provenir de la obra perdida de Aristóteles sobre los pitagóricos, pero también guardan un notabilísimo parecido con ciertas *leges sacrae* o regulaciones religiosas del derecho griego, así como con las normas de las religiones mistéricas contemporáneas.[131]

En lo que respecta a la posible existencia de un texto sagrado básico del pitagorismo, cuyo objeto fuera lograr la adhesión de voluntades típica de estas sociedades, y reforzarla, algunos autores hablan de un cierto *hierós logos* o «discurso sagrado» pitagórico, inferido de un pasaje ya conocido de Heródoto (II 81), que contendría las enseñanzas secretas y alegóricas de la secta, aunque esto se discute. Quizá no existiese tal discurso sagrado, pero según la descripción del que pronunció a su llegada a Crotona ante jóvenes ciudadanos, parece que sus palabras fueron tenidas como preceptos divinos e inmediatamente, como se ha visto, provocaron la adhesión incondicional de miles de personas, que pusieron todas sus propiedades en común, pasaron a habitar en comunidad y desde entonces tuvieron a Pitágoras como una más entre las divinidades.[132] Incluso los ricos y poderosos abandonaron sus fortunas para entregarse al nuevo culto,

en una dinámica muy parecida a la de ciertas sectas de la actualidad.[133]

También hay que resaltar la estructura organizada de los pitagóricos, ya mencionada más arriba, y, sobre todo, las propiedades en común, gestionadas por los llamados «administradores» o «políticos». En efecto, al entrar en la secta, el patrimonio de cada cual quedaba a disposición del «tesoro común» pitagórico, bajo la gestión de los mencionados «administradores» o «políticos», expertos en administración de bienes en el interior o el exterior de la secta.[134] Es de notar esta suerte de comunismo primigenio adoptado por los miembros de la sociedad, que para muchos autores parece una inferencia a partir de ciertas máximas de Pitágoras –como «las cosas de los amigos son comunes»–,[135] pero que, a partir de algunas prácticas referidas por la tradición, pueden darse por ciertas: cabría hablar así de un plano más racional en la secta encarnado por los matemáticos y políticos (que se rigen por las enseñanzas o *mathémata* y practican la *politiké techne*), frente a otro más irracional, el que representan los acusmáticos (que siguen los *akoúsmata* y la *mantiké techne*).[136]

Un aspecto interesante del régimen de vida pitagórico, siguiendo las máximas del hombre divino, era el uso constante de música, danza y meditación con los versos de Homero y Hesíodo, pues consideraban la poesía y la melodía medicinas del espíritu.[137] En cuanto a la alimentación, la secta guardaba una serie de tabúes alimentarios muy estrictos que promovían un cierto vegetarianismo. Sobre este punto, sin embargo, hay vacilaciones: las versiones transmitidas por Porfirio son contradictorias, pues en ocasiones se afirma que Pitágoras no comía carne en absoluto, mientras que en otras el tabú sólo se refería a ciertas partes de los animales.[138] Los autores que hablan de una prohibición de todos los alimentos de origen animal, como Empédocles,[139] parecen remitir este precepto a los órficos y a la consideración metafísica del alma y de su comunidad en el universo,[140] pues el vegetarianismo se desprendería de la propia doctrina de la reencarnación.[141] Sin embargo, no todos los miembros de la secta habrían estado sometidos a esta ascesis purificadora, sino seguramente sólo los estamentos más altos, puros o meditativos de la escuela, siguiendo las distinciones mencionadas (matemáticos /

esotéricos / pitagóricos *versus* acusmáticos / exotéricos / pitagoristas), como se ve en Jámblico (VP 107, 109, 149): «A los más contemplativos de los filósofos, que habían alcanzado en especial las cumbres más elevadas, los despojó de las comidas superfluas y obtenidas de modo injusto, estableciendo que ni podían comer en ningún caso nada animado ni beber vino en absoluto ni sacrificar animales a los dioses ni dañarlos de ningún modo. [...] Sin embargo, permitía la ingesta de algunos animales a aquellos cuya vida no era totalmente pura, sagrada y filosófica».

En el caso de que la abstención de carne no fuera total, como refieren algunas fuentes, las restricciones de ciertas partes del animal podían tener también un origen ritual, como por otra parte era muy usual en el mundo griego. Según el tabú alimentario que hemos conservado, mandaba abstenerse de las entrañas, criadillas y genitales, médula, pies y cabeza de los animales.[142] En todo caso, hay una enseñanza pitagórica con respuesta –«¿Qué es lo más justo? Sacrificar»–[143] que parece poner en entredicho que Pitágoras no sacrificara animales en absoluto. En efecto, el sacrificio animal era uno de los pilares básicos del culto y la piedad griega hacia los dioses, por lo que la religiosidad proverbial de Pitágoras debería implicar también este tipo de prácticas. Las soluciones que se han propuesto para esta contradicción son intermedias, y hay autores que le atribuyen sólo ofrendas incruentas, mientras que otros dicen que el sacrificio de animales consagrados no planteaba problemas a la idea de la reencarnación, porque las almas de los hombres no entraban en estos animales.[144] Según se ha mencionado, serían los miembros inferiores de la secta –autorizados a comer cierto tipo de carne– los encargados de sacrificar animales y cumplir con los preceptos de la religión tradicional. En cierta forma, y ante los abundantes paralelismos con las purificaciones tradicionales griegas, recuerda a un ritual de *kátharsis* religiosa,[145] con sus diversas etapas y grupos distribuidos en grados de pureza: mientras que ni el carismático Pitágoras ni su círculo contemplativo hacían sacrificios, «a los otros, a los acusmáticos y a los políticos, les ordenó que de vez en cuando sacrificaran a un animal, bien un gallo o un cordero o algún otro animal recién nacido, pero que nunca sacrificaran bueyes» (Jámblico, VP 149).

A estos iniciados de nivel más bajo les permitía el consumo de todo tipo de carne, salvo la de los bueyes para arar y los carneros,[146] y había una serie de reglas estrictas sobre el consumo de pescado, además de la famosa prohibición de las habas, cuya ingesta se comparaba al consumo de carne humana.[147] La más famosa interdicción alimentaria era sin duda esta abstención de las habas, un fuerte tabú que se achaca a diversas razones misteriosas relacionadas con la especial consideración de las habas en la cadena de las reencarnaciones o en la cosmología pitagórica.[148]

También era evidente la división tajante entre los miembros de la secta y la sociedad externa, reflejada en una fuerte dinámica de oposición entre el «nosotros» y el «ellos». Quienes no formaban parte de la secta, la abandonaban o bien intentaban entrar sin merecerlo, como Cilón, eran despreciados y sufrían una reacción hostil por parte del grupo. Esto era especialmente notorio en el caso de los desertores o de los que fracasaban en su iniciación, a los que se consideraba «muertos». En efecto, si los candidatos al grupo no resultaban aceptados en la comunidad después de tantas pruebas de resistencia y ritos iniciáticos, o bien si superaban todas las pruebas impuestas pero demostraban ser indignos de permanecer en ella, se les dejaba marchar libremente y no sólo recibían su patrimonio, sino el doble de lo que hubieran aportado.[149] Pero entonces la comunidad los daba por muertos y les dedicaba una tumba, ignorándolos en lo sucesivo si se topaban con ellos, como si realmente hubieran muerto.

La estricta alimentación en comidas comunes, el énfasis en el autocontrol, la música y el ejercicio físico y espiritual, así como la fuerte cohesión interna del grupo y la dialéctica de exclusión contra los de fuera, recuerda fuertemente a algunas instituciones dorias. El canto coral en comunidad o la sisitía espartana, una suerte de comida colectiva, pueden relacionar el modo de vida de los pitagóricos con las constituciones aristocráticas de Creta y Esparta,[150] pues, como se verá más adelante, los ideales de Pitágoras se inspiran fuertemente en la ley oracular, que dotó a estas dos sociedades dorias de «la mejor legislación». Las etapas del desarrollo social en el mundo dorio también pasaban por una serie de estrictos rituales de iniciación

que incluían la participación en cantos corales y en banquetes cotidianos y obligatorios de carácter militar, lo cual era necesario para formar parte de la cúpula dirigente, como en el caso de los *homoioi* espartiatas.[151]

Se constata, finalmente, en el pitagorismo la estabilidad en el tiempo de la secta y la movilidad geográfica de sus miembros, que acredita la red de contactos que tenían por diversas ciudades del sur de Italia y Sicilia. La red de hospitalidad pitagórica se refleja en diversas anécdotas sobre pitagóricos necesitados que son acogidos o asistidos económicamente por otros compañeros (Jámblico, VP 126-8 o 237-9, por ejemplo). Había algunas contraseñas secretas gracias a las cuales los miembros de la hermandad se podían reconocer entre sí a lo largo y ancho del mundo antiguo, para prestarse ayuda y solidaridad en momentos de peligro: el pitagórico moribundo que dejó un símbolo para que aquel que le había cuidado fuera recompensado, cosa que sucedió cuando otro pitagórico, años después, pasó por ese lugar (VP 238), es un buen ejemplo de esta red de asistencia y solidaridad sectaria. Como se ve, estamos seguramente ante el primer grupo atestiguado en el mundo occidental que cumple los presupuestos teóricos de la moderna sociología de la religión para poder ser definido como secta.[152]

Pero aún se puede añadir algo más a la comparación entre el pitagorismo y las sectas religiosas desde el punto de vista de la sociología de la religión de Weber, recordando sus palabras sobre el típico final violento de las sociedades carismáticas. Así hay que considerar el modo en que se describe la conspiración encabezada por Cilón para destruir a los pitagóricos. Curiosamente, el odio de éste se debió a su fracaso en el proceso de iniciación. Cilón deseaba entrar en el grupo pitagórico y, al ser de una familia principal, consideraba que tenía merecido su ingreso, pero el maestro no le aceptó tras examinarle. De ahí resulta, en último término, la conjura que causó la muerte de los pitagóricos en el incendio en la casa donde se reunían, planeado por Cilón y por un grupo de crotoniatas descontentos ante la creciente influencia de la secta.[153]

Lo cierto es que la forma de vida inaugurada por Pitágoras no se extinguió con la famosa revuelta de Cilón, puesto que hay

testimonios de que aún pervivía un siglo después de la muerte del maestro, en época de Platón o Isócrates.[154] En todo caso, estos autores posteriores, e incluso Heródoto,[155] seguían describiendo a Pitágoras como un líder religioso, experto en rituales y sacrificios relacionados con el vuelo del alma, su paso al más allá y su retorno a este mundo de una u otra forma, ya fuera mediante la reencarnación, ya mediante la adivinación.

III. El mito del pitagorismo: la caverna, el adivino y la comunidad

1. La caverna y el espacio sacro subterráneo

En el tratado *Sobre la cueva de las ninfas* (9), dice Porfirio: «Antes de crearse templos a las divinidades, se consagraron cavernas a su servicio en los tiempos más remotos. Por ello, los coribantes dedicaron una gruta en Creta a Zeus; en Arcadia había una cueva consagrada a la luna, y en Licia a Pan, y en la isla de Naxos a Dioniso. Allá donde Mitra fue conocido, se le rindió culto en una caverna». Y, en efecto, ya en el mundo prehelénico hay constancia del uso preferente de cuevas para el culto religioso: en la Creta minoica se registran más de una docena de grutas con restos rituales y estalactitas manipuladas para que parezcan seres vivos, que a veces se encuentran en las inmediaciones de un palacio. Ejemplos de ello son la cueva de Ilitía, en Amnisos, o las legendarias cuevas del monte Ida, presunto lugar de nacimiento de Zeus, y del Dicte. Los lagos subterráneos como el de la caverna de Psicro recibían también este tipo de ofrendas de culto.[1] Desde época antiquísima está, pues, atestiguado en la religión griega el uso del espacio sacro subterráneo para el culto de cierto tipo de divinidad, eminentemente relacionada con el contacto con otro mundo, lo cual permite un saber que rebasa las fronteras y límites de lo humano.

El espacio sacro, que se encuentra separado de la sociedad de los hombres, es designado en griego por la palabra *témenos*.[2] Se trata de un pedazo de nuestro mundo «recortado» (pues la palabra proviene del verbo *temno*, «cortar») por una especie de ba-

rrera sobrenatural. El *témenos* está purificado, a salvo del contacto con miasmas, como la muerte o la enfermedad; es un lugar vallado que se dedica a una divinidad e incluye templos, altares al aire libre e imágenes de culto. En él se da, normalmente, una comunicación religiosa con un patrón de tipo *do ut des* entre los hombres y los dioses celestes, mediante el culto ciudadano basado en la plegaria o *euché* y el sacrificio o *thysía*.

Pero también hay otro tipo de espacio sagrado dedicado a divinidades menos propicias, a las que se pide más bien que se mantengan apartadas de nosotros *–do ut abeas–* o que se manifiesten a través de elementos mediadores para revelarnos ciertas cosas *–do ut dicas–*, lugares que no se hallan espacialmente tan bien delimitados y purificados como los *temene* normales, sino que precisamente promueven el contacto entre los dos mundos y la permeabilidad de las divinidades mediadoras o del médium mortal. Se trata de pozos *(bothroi)*, cuevas *(anthroi)*, lagos *(limnai)* casi siempre anegados por aguas estancadas o surcados por aguas termales o subterráneas, pues el agua que corre en la superficie pertenece al *témenos* tradicional y su ámbito semántico-religioso. El agua es el elemento conductor por excelencia, y allá donde hay oráculos o lugares de paso al mundo de los muertos se encuentran esos manantiales subterráneos, como la fuente del olvido y del recuerdo en el oráculo de Trofonio en Lebadea (Beocia),[3] la del santuario de Apolo en Dídima o las aguas de Tenarón, Cianeas o Siwa.[4]

En la gruta se obra el contacto con dioses telúricos o ctónicos, opuestos a las divinidades olímpicas en cuanto al espacio sacro, y allí se localizan los lugares de mediación donde reinan las divinidades liminales de los oráculos. La caverna se relaciona con divinidades femeninas como Gea, la diosa tierra, de raíces prehelénicas y a la que no en vano Esquilo llama «Protomantis», la primera adivina.[5] De ahí que las cuevas y las grietas en el suelo sean los portales de paso al más allá donde se concentran los oráculos y los dioses mediadores: la cueva de las ninfas en el Citerón, que inspiraba el conocimiento del futuro a los *nymphóleptoi* que entraban en ella; la de Pan en Arcadia; el oráculo de Orfeo en Lesbos; el de Ulises en Termos; la cueva Coricia, dedicada a Dioniso y las ninfas; el oráculo de Gea en Olimpia;[6] el antro de

Egeira y el de Ptoion; así como la mencionada cueva de Trofonio en Lebadea o la de la Sibila en la colonia griega de Cumas.

Estos dos elementos se mezclan en la mántica apolínea, lo que se aprecia en el caso del templo de Apolo en Delfos, fundado sobre una grieta que supuestamente desprendía vapores inspiradores[7] y estaba surcada por fuentes subterráneas. La parte oculta bajo tierra en el *ádyton* del templo desempeñaba un papel fundamental en la consulta a la Pitia. No es casualidad que haya oráculos institucionalizados, regentados por sacerdotes de Apolo que operan en cuevas y grietas, con los que el famoso templo de Delfos guarda una relación modélica.[8] Así, el santuario de Apolo en Dídima, en las cercanías de Mileto, también tenía en las aguas subterráneas su elemento mediador: su fuente permaneció seca durante más de cien años, desde su saqueo por los persas hasta las campañas de Alejandro Magno, que llegó para liberar el oráculo. El santuario de Apolo en Claros tiene esa misma relación con el mundo subterráneo,[9] hasta el punto de que algunas fuentes clásicas consideran que el oráculo estaba en una cueva, lo que en realidad es un complejo de túneles bajo el *ádyton*. La consulta se hacía por medio de la ingesta de las aguas subterráneas del lugar.[10] Finalmente, el santuario helenístico de Apolo en Hierápolis, edificado en zona de actividad geológica, fue construido intencionadamente aprovechando el termalismo del lugar. Una cámara subterránea, el Plutonio, que funcionaba como puerta de mediación con el inframundo, era el lugar de mayor atracción religiosa y turística ya en la Antigüedad.[11] Unos peldaños posibilitaban la *katábasis* a la gruta, de la que emanaba dióxido de carbono en una concentración no dañina gracias a las aberturas practicadas entre los bloques que formaban los cimientos del templo.

La *katábasis* a la gruta –institucionalizada por el culto mántico de Apolo en estos lugares, que son cuevas o bien las imitan arquitectónicamente– es una bajada a un mundo irracional, un momento determinante en la cultura religiosa de los griegos, relacionada con ese descenso de raíces antiquísimas a los orígenes del pensamiento y la religión en la Grecia arcaica. Las revelaciones subterráneas abundan, ya sea por medio de un oráculo de necromancia o por incubación oniromántica. Los oráculos

de necromancia están precisamente auspiciados por ese tipo de héroes de índole chamánica que cruzan la frontera entre los dos mundos y regresan para contarlo: un caso célebre es el de Ulises, que consulta a los muertos en la *Odisea* y que al parecer estuvo también en el napolitano lago Averno.[12] Famoso es el oráculo de necromancia de Heracles en Tenarón (Laconia), así como el de su ciudad epónima, en el Ponto Euxino, Heraclea, en la desembocadura del río Aqueronte, que servía como puerta al más allá.

Si Orfeo era el arquetipo mítico de la figura del chamán, que también tenía consagrados oráculos y grutas de este tipo, la *katábasis* para adquirir la sabiduría subterránea sufriendo una experiencia iniciática estaba igualmente encarnada por un dios, patrón de la fragua y muy relacionado con los misterios de Dioniso: el orfebre divino, Hefesto.[13] Los elementos de su leyenda –su destierro del Olimpo, arrojado desde las alturas por su madre Hera,[14] su aprendizaje iniciático en la caverna volcánica y su regreso posterior al mundo de los dioses– contienen todas las etapas de los rituales de paso. Hefesto, dios del fuego subterráneo, es despeñado dos veces desde el Olimpo de los dioses y pasa nueve años escondido en una gruta subterránea[15] o submarina.[16] Marcado por este largo período de aislamiento iniciático y por su deformidad física,[17] Hefesto sitúa su fragua en una gruta que unas veces está en Lemnos[18] y otras en las islas volcánicas que hay junto a Sicilia o bajo el propio Etna,[19] ayudado por una serie de asistentes mágicos, los cabiros o cíclopes.[20] Luego se produce su retorno al Olimpo, precedido del castigo a su madre Hera, a quien aprisiona en un trono que él mismo construye,[21] hasta que se produce la reconciliación, en la que media Dioniso, y la readmisión de Hefesto entre los dioses.[22] Tras toda su leyenda subyace el esquema del rito de paso chamánico, la desagregación, la liminalidad mediante la muerte ritual en la cueva subterránea o submarina y la reincorporación a la sociedad divina originaria. De hecho, el dios herrero adquiere, como un chamán, sus conocimientos técnicos durante la estancia en los márgenes del mundo, en la gruta, de la que vuelve reforzado y revestido por su nuevo poder sapiencial, gracias al cual construye artefactos mágicos que posibilitan su especial po-

sición social como dios de la iniciación subterránea, del fuego volcánico y de una técnica divina capaz de forjar objetos sobrenaturales.[23] El dios artífice forja gracias a este saber joyas maravillosas,[24] tronos y palacios,[25] armas míticas de dioses y héroes[26] e incluso autómatas y seres extraordinarios,[27] a los que llega a dotar de vida, como Pandora o Talos.[28] De esta manera, Hefesto se configura, en una última faceta chamánica que hay que señalar, como un ser divino que trae la civilización. El punto final de la iniciación está marcado por su reintegración al Olimpo, tras la reconciliación que obra Dioniso mediante el vino y sus ritos. Ésta la refiere Pausanias al describir una pintura del templo de Dioniso en Atenas:[29] el rural Dioniso es aquí el dios mediador que, como aparece frecuentemente en la pintura de cerámica ática, trae de vuelta al dios desde la marginalidad, reconciliando a la clase artesana con la clase alta de la ciudad. En un interesante ejemplo de la cerámica arcaica (*ca.* 530 a.C.),[30] Dioniso, como maestro de iniciaciones y rodeado por sus acólitos y sus animales consagrados, recibe a Hefesto, que está montado en un burro y se caracteriza por sus pies deformes, para llevarle al Olimpo en un cortejo con bailes festivos (fig. 9).



En la Grecia arcaica, los misterios de la forja subterránea de Hefesto guardan también relación con una serie de personajes semidivinos, démones o seres intermedios de la metalurgia,

como los telquines, los dáctilos y los curetes, que tal vez representaran ciertas cofradías secretas de los misterios del trabajo con el metal. Estos grupos de genios y sacerdotes de la madre tierra residen en islas relacionadas con el mundo volcánico y subterráneo, y a veces se confunden y se identifican entre sí, como ocurre con los dáctilos y los curetes, en Creta, o los cabiros, en Lemnos.[31] A cada grupo se le asigna un metal, o el descubrimiento del hierro, su fusión o el bronce. De hecho, y muy significativamente, los dáctilos son –valga la redundancia– los primeros *protoi heuretai* de la historia de la literatura griega, puesto que en la epopeya fragmentaria *Phoronis* (s. VI a.C.) se les atribuía la invención de la metalurgia.[32]

Además, estos grupos de personajes míticos de la metalurgia tienen puntos de contacto con los misterios y la magia –cabiros, dáctilos y telquines–, así como con la danza y las iniciaciones de los jóvenes –coribantes y curetes–.[33] Los dáctilos se situaban indistintamente debajo de dos montes llamados Ida: el de Frigia, consagrado a la madre de los dioses, Cibeles-Rea,[34] o el de Creta, monte sacro de Zeus. Su asimilación a otros grupos de genios subterráneos o submarinos como los cabiros o los telquines provoca que a veces se localicen también en Samotracia[35] o incluso en Chipre.[36] Por ejemplo, los dáctilos y los coribantes de Creta moraban dentro de la montaña consagrada a Zeus, en la gruta del Ida, y eran famosos por sus iniciaciones míticas, por sus danzas y por su papel en el mito de la infancia de Zeus, pues fueron ellos quienes acogieron al dios padre en su fase de liminalidad cuando Rea lo ocultó allí de su padre Crono. Su nombre colectivo, por supuesto, hace alusión a los dedos *(dáktyloi)*, pero también a su número, de cinco o diez, mientras que los nombres de cada uno de ellos que se han conservado hablan de las distintos elementos de la fragua (Celmis, Damnameneo y Acmón, entre otros). Según la tradición, descubrieron el hierro bajo el monte Ida,[37] y, gracias al rítmico golpear del yunque y el martillo, descubrieron también la música y los ritmos usados en los misterios divinos. De hecho, se les relaciona con el llamado metro dactílico[38] y, más allá de la música, con los encantamientos mágicos.[39] Su papel como guardianes del niño Zeus en Creta, por último, les otorgó un lugar relevante en los misterios del dios, en su na-

cimiento y muerte –dicen que en Creta estaba su tumba–, en su advocación de Curetes,[40] encargados en el mito de disimular los llantos del niño dios con el estruendo de su baile, haciendo entrechocar armas o instrumentos de metal. Sus iniciaciones eran cruciales en los llamados «misterios cretenses» de Zeus.

Pero el caso más conocido de iniciación subterránea es el del héroe Trofonio, uno de los constructores, junto a su hermano Agamedes, del templo oracular de Apolo en Delfos y el tesoro del rey Hirieo en Beocia.[41] Después de su muerte, sobre la que se cuentan diversas versiones, fue venerado como un héroe divino. Una de las leyendas afirma que, como recompensa, pidió a Apolo «lo mejor para los hombres» y cayó muerto al instante. También parece que desapareció bajo tierra y que en época histórica existió un oráculo consagrado a su figura en una cueva subterránea cerca de Lebadea.[42] En esa caverna, como en el caso del Plutonio de Hierápolis, se vivía un tipo de experiencia iniciática entre el sueño y la muerte. En realidad era una preparación de la muerte mediante la consulta en hibernación, un morir antes de morir, como el que se ritualizaba en el conocido oráculo de Trofonio, una experiencia aterradora y verdaderamente iniciática, después de la cual nada era igual que antes.[43] El consultante debía descender purificado a la reducida gruta subterránea, habiendo bebido antes de la fuente llamada del Olvido para dejar atrás su vida anterior y vivir una experiencia reveladora y mistérica; después debía pasar un tiempo de recuperación y beber de las aguas del Recuerdo para regresar a su mundo cotidiano.

Ni que decir tiene que la caverna quedará en la tradición occidental como un lugar básico para el despertar del conocimiento filosófico. En la sabiduría arcaica de los griegos, abundan los descensos a cuevas para obtener algún tipo de revelación, ya sea divina o filosófica: adivinos, legisladores, poetas, médicos o filósofos han obtenido de esta manera algún tipo de inspiración. Algunos de los ejemplos más conocidos son los de Minos, Epiménides y Parménides. Asimismo existen testimonios sobre Ferécides, Empédocles y, por supuesto, Pitágoras. Quizá Minos, hijo de Zeus, sea el primero de esta estirpe de «señores de la cueva». Como ya menciona Homero,[44] Minos pasaba tempora-

das en un santuario subterráneo de su padre Zeus. Se supone que cada nueve años se sumergía en la gruta de Ida, consagrada a Zeus desde tiempo inmemorial, y recibía las leyes sagradas en una comunicación divina que bien parece una *incubatio* o revelación profética a través del sueño.[45] Como un mediador religioso con la divinidad, a Minos se le llama en ciertas fuentes poéticas «iniciado en los misterios de la cueva de Ida».[46] Otro ejemplo es el del ya conocido chamán Epiménides, que durmió en la misma cueva que Minos durante más de cincuenta años[47] y que luego habría viajado a Atenas como dador de oráculos y purificador de un *miasma* religioso y político que estaba profundamente arraigado en la ciudad y la contaminaba.[48] Pero no fue Epiménides el último visitante de esta gruta del Ida, con culto atestiguado desde la época minoica, puesto que el propio Pitágoras pasó una prolongada estancia de revelación en este espacio sacro subterráneo. Según las fuentes, Pitágoras estuvo en Creta para aprender mediante la purificación y pasó en la gruta una estancia de «tres veces nueve días», en claro recuerdo de la leyenda de Minos, aprendiendo las revelaciones divinas (Porfirio, VP 17). Esto es sólo una pequeña muestra de su relación con el mundo de la mántica.

También el chamán tracio Zalmoxis, al que se relaciona con Pitágoras, representa esta *katábasis* al mundo subterráneo para alcanzar un conocimiento sobre la vida en el más allá antes de la muerte. A esta figura heroica y fundadora de un culto escatológico se le atribuye la invención de la religión de los tracios y los getas, y la idea de que el alma pervive más allá de la muerte. Su historia, racionalizada por las fuentes de Heródoto, la conocemos por el siguiente pasaje: «Zalmoxis era un hombre que, en Samos, había sido esclavo de Pitágoras, el hijo de Mnesarco. Allí se convirtió en un hombre libre y acumuló una gran riqueza con la que retornó a su país. Ahora bien, aunque los tracios eran poco inteligentes y de vida rústica, este Zalmoxis conocía la manera de vivir jónica y era de costumbres más civilizadas que los tracios, pues había convivido con los griegos y con el sabio más importante de todos ellos: Pitágoras. Zalmoxis se construyó una casa donde recibió e invitó a los ciudadanos más importantes y les enseñó que ni él, ni sus invitados ni sus hijos morirían, sino

que irían a un lugar en donde vivirían siempre en posesión de todos los bienes. Mientras hablaba y contaba esta historia, hizo construir una habitación subterránea. Cuando ésta estuvo acabada, desapareció de entre los tracios. Bajó a la habitación subterránea y vivió allí tres años, mientras los tracios clamaban por él y le lloraban como a un muerto. Al cuarto año se apareció a los tracios, que así se convencieron de lo que les había dicho Zalmoxis».[49]

Sabemos que esta versión es rechazada por Heródoto en cuanto a la cronología, pues piensa que Zalmoxis fue mucho más antiguo que Pitágoras y que viajó a Egipto e importó de allí la idea de la inmortalidad del alma. Hay varios aspectos que, como interpreta Eliade,[50] caracterizan a Zalmoxis como un *daimon* –y no una divinidad originaria–: revela una doctrina sobre el más allá y funda un culto iniciático, su revelación se comunica mediante un proceso ritual que conlleva la desaparición o muerte aparente –en una cámara subterránea– y el resurgimiento o retorno a la tierra es una suerte de epifanía. Así, finalmente, el mensaje de las enseñanzas místicas de Zalmoxis en su cueva se referiría a la supervivencia del alma fuera del cuerpo y del tiempo, un conocimiento que se alcanza a través de este morir antes de morir. En el pasaje de Heródoto se habla de una tradición escéptica sobre el engaño que supone este procedimiento y sin duda refleja un ritual que desconocemos y que encontraremos repetido en lo que dice Diógenes Laercio –según noticias de Hermipo– al denunciar como fraude una *katábasis* similar, con propósitos mánticos, protagonizada por Pitágoras.[51]

A lo largo de toda la Antigüedad se mantuvo el prestigio de este mundo subterráneo, con diversos santuarios en grutas y sacerdotes encargados de ellos. Incluso con el advenimiento del cristianismo continuará en la Antigüedad tardía el fenómeno de la *incubatio* en cuevas, ya templos cristianos, siguiendo la misma tradición médica y oracular que se ha mencionado. Ejemplos de ello son el templo de San Miguel en Sostenio, cerca de Constantinopla; el de los santos Cosme y Damián en Constantinopla y en Egas; el de Santa Tecla en Seleucia; el de los santos Siro y Juan en Menute, cerca de Alejandría; el de San Teodoro en Euqueta del Ponto, etcétera. Se trata de figuras semidivinas que irán

sustituyendo gradualmente a los dioses, démones y héroes paganos y que harán que la mediación en grutas se transfiera culturalmente al mundo cristiano de las apariciones marianas y de las criptas o ermitas de sanación milagrosa. El propio concepto de la incubación y de la sanación por medio de los sueños que se tienen en el espacio sacro, será cultivado e interpretado por escritores cristianos como San Sofronio, patriarca de Jerusalén (s. VII), que recoge una práctica semejante y abundantes curaciones milagrosas.[52]

2. Algunos adivinos griegos

La lista de chamanes y mediadores esbozada en el capítulo I y en el epígrafe anterior no quedaría completa sin la mención de algunos adivinos griegos que nos servirán para introducir el mundo de la mántica pitagórica. Entre las prerrogativas de estas figuras de mediación, destaca siempre la presciencia: la adivinación está ampliamente atestiguada como virtud de héroes míticos del mundo griego que son fundadores de saberes religiosos o técnicos. Personajes chamánicos como los legendarios Tiresias o Melampo unen a sus capacidades proféticas las de transformarse en animales o cambiar de sexo. La visión profética es, sin duda, el rasgo chamánico culminante de las figuras semidivinas que se especializan en la revelación de saberes sagrados. Por ello, a la hora de tomar en consideración la importancia de Pitágoras como intermediario sapiencial, procede examinar brevemente la autoridad y el prestigio de la adivinación, una mediación divina llevada a cabo por figuras situadas también entre lo heroico y lo demónico. La vertiente política de estas figuras no debe ser dejada de lado, pues a menudo se consultaba proféticamente antes de legislar o modificar leyes no sólo religiosas,[53] sino también civiles. Hay ejemplos de esta práctica de elección de magistraturas o de aspectos sobre ciudadanía según los oráculos.[54]

No se presentará aquí un estudio en detalle del adivino *(mantis)* en la religión y la mitología griega, sino tan sólo un elenco de ciertas figuras mánticas –como Melampo, Anfiarao o Tiresias– cuyas funciones míticas guardan una relación cercana con

el mundo de los saberes chamánicos acerca del destino del alma fuera de los lazos del cuerpo, y que muestran un claro paralelismo con Pitágoras. El propio don profético es concebido en la antigua literatura griega, en comparación con el sueño, como una ocasión en la que el alma, sueltos los lazos con el cuerpo, entra en contacto con lo divino.[55]

Melampo, en primer lugar, es uno de los adivinos prototípicos de la tradición literaria, al que menciona ya Homero en la *Odisea*[56] como un hombre rico de Pilos que se exilió a Argos, donde fundó una estirpe de adivinos. Según otras fuentes, nació en Tesalia y se hizo famoso al intentar curar a las hijas del rey Preto de Argos, a las que Dioniso había enloquecido. Melampo fue, como refiere el mitógrafo Pseudo-Apolodoro,[57] el primero que descubrió cómo curar las enfermedades mediante una medicina religiosa y purificaciones. Sin embargo, Melampo exigió como pago un tercio del reino, a lo que en un principio se negó el rey argivo, hasta que, atenazado su pueblo por la epidemia de locura, tuvo que satisfacer el pago.[58] Melampo recibió, al fin, un tercio del reino de Argos como recompensa por sus servicios, y le dio otro tercio a su hermano, con lo que su figura asocia la adivinación con el poder político.[59] Parece que existió una epopeya atribuida a Hesíodo acerca de las andanzas y hazañas de este adivino de «pies negros», según la etimología de su nombre, y estrechamente relacionado con el mundo del dionisismo.[60] En este sentido, otras noticias atribuyen a Melampo un papel en la introducción en Grecia de los ritos de Dioniso y la procesión del falo: Heródoto recoge una tradición según la cual este adivino actuó como pionero en el culto dionisíaco, aunque sin entender muy bien cómo funcionaba, pues luego otros sabios se encargaron de completar sus enseñanzas.[61] En esto se hace eco de la opinión tradicional griega de que los profetas –como también, por otra parte, los poetas inspirados por la *manía* divina– obran por una suerte de don natural y bajo inspiración divina, hablando por el dios sin comprender nada de lo que dicen.[62] Opina, sin embargo, el historiador que seguramente Melampo fue el *protos heuretés* del arte de la adivinación. Una leyenda cuenta la manera en que obtuvo ese don de una serpiente, animal ctónico y relacionado, cómo no, con el mundo de la caverna

subterránea: tras descubrir un nido de serpientes, Melampo soñó que las crías le lamían las orejas y al despertar se dio cuenta de que entendía el lenguaje de las aves y estaba dotado del don de la profecía. Existe otra historia muy parecida sobre dos hermanos, Casandra y Héleno, hijos de Príamo, a los que siendo niños su padre les hizo pernoctar en el templo de Apolo; a su regreso, el hombre descubrió unas serpientes lamiéndoles los órganos sensoriales del oído.[63] En paralelo con esta historia, Melampo obtiene el don de escuchar el futuro en predicciones técnicas e inspiradas y representa una figura curiosa de adivino, curador y rey a la par.

El siguiente sanador subterráneo y sabio mántico es Anfiarao, rey de Argos, sucesor de Melampo y fundador de un famoso oráculo en Oropo. La adquisición de su don oracular deriva en parte de la herencia de Melampo, aunque una leyenda afirma que lo obtuvo en una revelación de carácter incubatorio mientras dormía en una casa de una ciudad de Fliunte, en la Argólide.[64] Al despertar se encontró dotado de capacidades mánticas. Anfiarao participó en la aventura del jabalí de Calidón junto a Atalanta y Meleagro,[65] y más adelante en la campaña de los Siete contra Tebas. Se cuenta, en el marco del ciclo épico tebano, que el adivino fue enrolado por Polinices, hijo de Edipo,[66] que había convencido a la mujer de Anfiarao, Erífila, sobornándola con un collar, de que animara a su marido a guerrear. Como adivino, Anfiarao ya había vaticinado su propia caída en combate y la desgracia de toda la expedición,[67] pero aun así participó en ella y antes de morir pronunció una maldición contra su esposa (a la que más tarde mataría su hijo Alcmeón). Se batió bravamente sobre su carro de combate y, justo en el momento en que iba a perecer, la tierra se abrió por orden divina y se lo tragó, con lo que descendió al submundo, convirtiéndose en una suerte de demon subterráneo.[68] El famoso oráculo, con su manantial subterráneo, que regentaba en la ciudad de Óropo, Beocia, fue conocido desde antiguo, pues Heródoto lo nombra entre los que consultó el rey Creso.[69] Se trataba de un santuario de gran fama por las capacidades de curación milagrosa atribuídas al demon de Anfiarao[70] y que también se regía por el procedimiento de la incubación. No es de extrañar que, según cuenta su mito, este

héroe adivino del antiguo ciclo tebano transmitiera sus profecías desde las entrañas de la tierra mediante esta comunicación onírica. Pausanias refiere algunos detalles sobre el particular:[71] «Me parece que Anfiarao se dedicó sobre todo a la interpretación de sueños. Queda claro que, cuando se le consideró divino, estableció un oráculo de sueños. En primer lugar, aquel que se acercara a consultar a Anfiarao solía purificarse. La purificación se hacía sacrificando en honor de la divinidad, pero no le sacrifican sólo a él sino también a todos cuyos nombres están sobre el altar. Y después de cumplir estas cosas, sacrifican un carnero y, con la piel tendida por debajo de ellos, se tumban a dormir esperando la revelación del sueño».

Pero quizá la figura mántica más conocida en el mundo griego, por sus apariciones en la tragedia y por las postrimerías literarias de su leyenda,[72] es la del adivino ciego Tiresias. Los mitos sobre Tiresias reflejan una serie de arquetipos del folklore acerca del sabio profeta[73] y le acercan considerablemente a la idea de chamán y de figura mediadora, sobre todo en el caso de las leyendas relativas a sus transformaciones en animales y a su cambio de sexo –Tiresias, de hecho, es el único personaje de la mitología griega que ha conservado rasgos del antiguo chamanismo andrógino–.[74] Tiresias es mencionado en la *Odisea* como el sabio tebano que ha de revelar el camino de Ulises a casa, en su consulta de necromancia en la *Nekyia*. Él es, dice Homero, la única de las almas que moran en el Hades que sigue dotada de conciencia y conserva su plena presciencia, mientras que el resto de las almas son sólo «sombras que vuelan».[75]

El don de la adivinación lo adquiere a la vez que la ceguera, según diferentes versiones que recoge la tradición mítica, y procede de la violación de un tabú –ver desnuda a la diosa Palas–[76] o la revelación de un secreto inefable.[77] Sobre su transformación en mujer, Hesíodo afirma que se produjo después de que Tiresias viera en el monte Cilene unas serpientes copulando y las matara.[78] Como mujer, Tiresias tuvo marido e hijos y dio a luz a la adivina Manto, fundadora de oráculos en Asia menor y madre del adivino Mopso, que participó en la saga de los argonautas;[79] de hecho, el Tiresias femenino fundó, como anteriormente Melampo, una estirpe mántica de gran importancia para la litera-

tura griega. Luego volvió a ver a unas serpientes copulando y regresó a su forma masculina. Además, ya como hombre, Tiresias sirvió de mediador en la disputa que tuvieron Hera y Zeus sobre cuál de los dos sexos disfrutaba más del acto amoroso: Hera, enfadada al oír del árbitro Tiresias que gozaba más la mujer, le dejó ciego, pero Zeus le dio a cambio el don de la profecía.[80]

Éstas son algunas leyendas de adivinos griegos que marcan la tradición de las figuras mediadoras entre el mundo humano y divino, ejemplificadas en las *katabaseis* de impronta escatológica y de autoconocimiento a lugares liminales subterráneos donde se aprenden los secretos sobre el alma y su liberación del cuerpo. Pero, en este panorama de personajes míticos, habría que añadir ahora a aquellos a los que Eliade llamó «filósofos chamanes»:[81] Parménides y Empédocles, a quienes se examinará brevemente, antes de centrarnos en el adivino Pitágoras.

Por un lado, Parménides, en su famoso poema, alude a la revelación que obtuvo gracias a una diosa que le enseñó su saber de una forma que puede asimilarse a las experiencias arriba mencionadas. Varios autores han analizado estos versos interpretando el viaje de Parménides como un trasunto de la experiencia en el más allá que vive el chamán en la gruta.[82] Especial mención merece el momento en que se abren las puertas pétreas de lo que parece una entrada a una gruta o a un mundo subterráneo, marcando de nuevo el sagrado espacio oculto de la mántica revelada. Ya H. Diels comparaba el viaje que describe Parménides en su célebre poema con las experiencias de los chamanes siberianos.[83] Este poema fundacional de la filosofía y el pensamiento lógico occidental, modelo de Platón y Aristóteles, se presenta como una revelación divina que opone la vía de la verdad *(alétheia)* y lo inmutable a la vía de las opiniones *(doxai)* de los mortales. Parménides menciona ciertos elementos, como la vía divina, el portal de piedra o la iniciación por la diosa, que pueden guardar relación con el mundo de los viajes oníricos y con la incubación profética.[84] Se trata de un viaje a la oscuridad que busca, paradójicamente, la luz de la verdad gracias a la diosa que introduce al viajero, un muchacho inexperto *(kouros)*, en los vericuetos de esta experiencia iniciática. Por otro lado, es muy destacable el hecho de que, después de esa revelación y en

paralelo con otros chamanes griegos, Parménides se ocupara de legislar para su ciudad.[85] El descubrimiento a mediados del siglo XX de tres estatuas de sanadores religiosos *(oulides)* en Elea, la patria de Parménides en la Magna Grecia, que recibían el apelativo de *pholarchoi* o «guardianes de la gruta», recuerda claramente esta función mediadora de la incubación. Esta figura, la del médico y sacerdote *(iatrómantis)* que contacta con la divinidad mediante incubación en un lugar sagrado, se da en la tradición focense y suritálica y se puede relacionar con este tipo de revelación subterránea.[86] No en vano las curaciones del dios Asclepio en los templos de incubación se daban mediante tales sueños proféticos. En todo caso, la comparación de Parménides, padre del pensamiento occidental –tal y como nos hace ver Platón en su diálogo homónimo–, con estas figuras religiosas de mediación oracular resulta altamente esclarecedora a la hora de analizar estas *katabaseis* de filósofos en búsqueda del conocimiento verdadero en espacios sacros subterráneos.[87] No es de extrañar que Platón se sirviera de esa metáfora, aunque en un sentido opuesto, y de la figura casi mítica de Parménides para darle un giro radical a la historia del pensamiento de Occidente, de raíces ciertamente religiosas. El descenso al mundo subterráneo es un patrón antropológico cuya enorme influencia, real o simbólica, puede ser también analizada metafóricamente en la literatura moderna o en el psicoanálisis.[88]

La caverna y su diosa, como en el caso de Parménides, proporcionan el saber liminal entre nuestro mundo y el más allá y, por ende, configuran el espacio sacro de la adivinación desde época antiquísima. A Empédocles de Agrigento, personaje a caballo entre la historia de la filosofía y la de las religiones, también se le relaciona con este ambiente de curaciones, mediaciones con la divinidad y acciones milagrosas. Se le considera en ocasiones discípulo de Pitágoras, con quien le emparenta la capacidad de recordar sus vidas anteriores y la de realizar todo tipo de acciones maravillosas,[89] como controlar los fenómenos atmosféricos, realizar curaciones mágicas y purificaciones de ciudades (como Selinunte) o tener un conocimiento sobrehumano que le hace «parecerse a un dios».[90] Como en el caso de Parménides, se atribuyen a Empédocles obras en verso en las

que da razón de su saber. En el comienzo de sus *Purificaciones* refiere algunos datos sobre sí mismo que lo acercan a estas actividades chamánicas: notablemente, su carácter de hombre divino *(theios aner)* y las multitudes que acuden a consultarle por su sabiduría, «unos pidiendo profecías, y otros remedios para todo tipo de enfermedades».[91] La mántica y la curación que provee este tipo de chamán, también en el caso de Empédocles, encuentran una conexión con el mundo subterráneo. Esta vez es la leyenda de su muerte, supuestamente en el cráter del Etna. Lo único que quedó de él, al parecer, fue una sandalia de bronce, lo que se ha asimilado con un rasgo divino.[92] En todo caso, la actividad volcánica y el subsuelo cavernoso vuelven a quedar unidos a las actividades adivinatorias y, en general, taumatúrgicas de este tipo de personajes.

Finalmente, no hay que olvidar, a propósito de Empédocles, que los mediadores semidivinos también son básicos para entender los fundamentos religiosos de la medicina griega. Tanto en la Grecia arcaica como en la época clásica, entre las diferentes *technai* de las que son maestros los *theioi andres* de la filosofía arcaica, cabe incluir la medicina *(techne iatriké)*, íntimamente relacionada con el mundo de la mántica *(techne mantiké)*. Como se mencionaba en el capítulo I a propósito de las divinidades que patrocinan el chamanismo y la medicina griega –Apolo, Dioniso o Asclepio–, el don de sanar forma parte de este entramado onírico y mántico de la incubación bajo tierra o en el templo y de la función de mediación divina. Por tanto, es importante analizar la figura del sanador en el mundo arcaico y clásico desde la misma perspectiva pitagórica, que pasará posteriormente al pensamiento político clásico como una metáfora de la actividad política.[93] El legado de Empédocles y Pitágoras proporciona numerosas claves para comprender esta vinculación entre lo científico y lo mítico.[94] Empédocles se describe a sí mismo como un «dios inmortal, ya no mortal»[95] en posesión de un oráculo sanador que dirige todas las *anankai* de la naturaleza, las fuerzas y procesos que determinan los movimientos de la naturaleza *(physis)*, es decir, como si estuviera revestido de un poder divino, casi demiúrgico.

No hay que pasar por alto el papel que la medicina desem-

peñó en el desarrollo cultural del mundo griego. La propia medicina antigua tiene en la figura de su fundador, Hipócrates, algunos de los rasgos del hombre divino, pues este personaje pasó por un proceso de heroización y deificación a lo largo de los siglos, y hay una serie de textos apócrifos relacionados con él[96] que cabe analizar plenamente dentro de los presupuestos metodológicos del chamán y del adivino, y que admiten un claro paralelismo con Empédocles y Pitágoras. Si bien su figura fue ensalzada por Platón y Aristóteles, posteriormente, ya en los primeros siglos de nuestra era, las legendarias *Vidas de Hipócrates* le convertieron en un modelo de helenismo y filantropía, tras sufrir un proceso muy semejante al de Pitágoras. Algunos testimonios se refieren al carácter semidivino de Hipócrates. Apolonio de Citio (10, l. 5) llega a hablar de él como *theiótatos* («muy divino»), y Ateneo lo llama *hierótatos* («muy sagrado») en el *Banquete de los sofistas*. Hay noticias de que era considerado como un héroe divino al que los habitantes de Cos hacían ofrendas el día del aniversario de su nacimiento. Galeno se refiere a sus palabras como a las palabras de un dios, lo que ha de relacionarse con otros textos helenísticos en los que se habla de la figura del médico como la de una divinidad salvadora.[97] Asimismo un epigrama lo menciona como el sanador divino *(Paieon)*, con el mismo término que se usa para Apolo y Asclepio. Hay indicios de que su figura y la de Asclepio quedaron en algunos momentos entrelazadas; incluso Luciano ironiza al respecto en el *Philopseudes*. Cabe, pues, estudiar la vida de Hipócrates en paralelo con las de *iatromanteis* relacionados a la vez con la práctica de la medicina y de la mántica, como Empédocles o Pitágoras, ya que presentan rasgos comunes que heredan la larga tradición de divinización de los sanadores. La figura del sanador mántico se enmarca así en la tradición de relatos sobre otros héroes, taumaturgos y *theioi andres* –como el «hacedor de milagros» Apolonio de Tiana–[98] e Hipócrates aparece revestido en las fuentes apócrifas de un aura semidivina, como nieto de dioses y como *Wunderarzt*, un auténtico héroe sanador[99] que tendrá una enorme repercusión en la cultura cristiana medieval y en la musulmana.[100]

3. Mántica pitagórica: *katábasis*, incubación, filosofía

Pitágoras, que según Cicerón dio tanta importancia a la profecía que «quiso ser él mismo un adivino»,[101] es una figura paralela a estos prototipos del arte mántico, como se desprende de la propia narración de sus vidas legendarias. También pasa el sabio de Samos por un proceso de aprendizaje de las artes proféticas que sirven, según la hipótesis de partida, como base de su autoridad sapiencial y política. Porfirio refiere que el filósofo de Samos aprendió en diversos países fuera del mundo griego los saberes religiosos que luego llevó a Grecia: en Egipto, Babilonia y Tracia, por ejemplo. Allí, dice el biógrafo, aprendió las doctrinas del alma y de los números. En su visita a Siria, y antes de partir hacia Egipto, Jámblico hace descender a Pitágoras nada menos que del monte Carmelo, la montaña «más sagrada de todas» (VP 14), célebre por haber sido el lugar profético de Elías en el Antiguo Testamento y la sede de la secta de los esenios.[102] Pero, más allá de sus precedentes orientales, las biografías centran su aprendizaje de la mántica precisamente en su paso por Creta. En la isla de Minos, Pitágoras fue iniciado en los misterios de Zeus y de los dáctilos –*protoi heuretai* de la metalurgia y la hechicería subterránea en el viejo poema *Phoronis*– con una especie de *katábasis* como las que se han mencionado anteriormente: «Tras descender a la llamada cueva del Ida en aquellos ropajes de negra lana, permaneció allí, como solía, tres veces nueve días rindiendo tributo a Zeus».[103] Del mismo modo, cada nueve años Minos pasa un tiempo en la misma cueva del Ida, así como Hefesto, según el mito, se había ocultado durante nueve años en su exilio subterráneo: es éste una suerte de período de simbólica gestación –de ahí el número nueve– para obrar la vuelta a la vida después de la muerte ritual. De una manera igualmente ritualizada, con una vestimenta especial y tras ser iniciado en los misterios del Ida, Pitágoras habría descendido a la misma cueva donde había tenido lugar la incubación de Minos y Epiménides. El detalle de la lana negra parece entrar en contradicción con el lino blanco que normalmente se vestía en las purificaciones, tanto en los misterios como en las consultas oraculares, y que luego heredaría el mundo pitagórico.[104]

También llama especialmente la atención que en este pasaje se aluda a una iniciación en los misterios de los dáctilos, relacionados con el mundo de la fragua subterránea y de la magia. Estos genios subterráneos no sólo tienen una función de iniciación religiosa, sino también de aprendizaje de la técnica como agentes de transferencia de la sabiduría; así lo pone de relieve la comparación con la antropología.[105] Porfirio (VP 17) añade que en esa gruta Pitágoras pudo ver «el trono que se prepara cada año para el dios» y la llamada «tumba de Zeus», donde, según la tradición religiosa cretense,[106] yacía el cuerpo del dios, y que grabó una inscripción con la dedicatoria «De Pitágoras a Zeus» que decía: «Aquí yace muerto Zan, a quien llaman Zeus».

Parece que Pitágoras adoptó esta práctica también al regreso de Creta, en su Samos natal: «Hizo suya una gruta que había en las afueras de la ciudad para la práctica de su filosofía. En su interior pasaba gran parte del día y de la noche junto con unos pocos compañeros».[107] Es significativo que el aprendizaje de la filosofía de Pitágoras, en esta primera escuela en Samos, llamada el «Semicírculo», se sirva de los patrones de aprendizaje iniciático del descenso a la caverna que el biógrafo Jámblico (VP 27) compara con la experiencia de «Minos, el hijo de Zeus». El uso de la cueva, tanto en Samos como posteriormente en Crotona, acerca el pitagorismo al mundo de la mántica subterránea, pues reproduce el patrón del chamán que viaja al más allá a través de la incubación en la gruta para conocer allí el futuro. Este comportamiento admite también una interesante comparación con los ascetas y ermitaños cristianos.[108]

Diógenes Laercio (VIII 3) resume los viajes y el aprendizaje místico de Pitágoras en la cueva de la siguiente forma: «Estuvo, pues, en Egipto, ya que Polícrates le recomendó mediante cartas a Amasis [...]. También pasó un tiempo entre los magos caldeos. Y luego en Creta descendió con Epiménides a la cueva del Ida. Pero también penetró en los sanctasanctórum de Egipto, quedando versado en los asuntos divinos por medio de secretos saberes. Enseguida regresó a Samos y allí encontró su patria bajo la tiranía de Polícrates, por lo que partió a Crotona, en Italia». Allí, otros testimonios apuntan asimismo que Pitágoras hizo uso de una cueva, tras su emigración a la Magna Grecia, con un pro-

pósito relacionado con sus enseñanzas sobre el alma y la mántica. Hay un testimonio escéptico de Hermipo que refiere también Diógenes,[109] y que pretendía desvelar el fraude que tramó Pitágoras en Crotona para fingir una revelación profética: «Se hizo una morada subterránea y le encomendó a su madre que escribiera las cosas que ocurrieran en una tablilla, y señalando también el momento en que ocurrían, y que luego se la enviase allá abajo hasta que subiera de nuevo [...]. Luego Pitágoras regresó después de un tiempo delgado y casi convertido en un esqueleto y tras presentarse ante la asamblea proclamó que había llegado del Hades. Y entonces les leyó las cosas que habían sucedido». Aunque se transmite la noticia de forma crítica, para desenmascarar la falsa profecía, esta información transfiere la figura de Pitágoras al mismo modelo de los personajes antes mencionados, con su proceso ascético de sufrimiento en la *katábasis* de la gruta para alcanzar el conocimiento secreto. Cabe aquí recordar también la historia paralela del fraude atribuido al chamán tracio Zalmoxis, del que ya se ha dado cuenta.[110]

Hay una serie de *thaúmata* en los autores antiguos, de los que ya hemos hablado, que relacionan a Pitágoras con los actos de chamanes como Epiménides, Aristeas, Hermótimo o Abaris, pero también con démones proféticos como Trofonio o Anfiarao.[111] Pitágoras aparece como un dios encarnado entre los hombres, o una criatura de mediación, ni humana ni divina, tal como reza el conocido enigma sobre Pitágoras: «Bípedos son el hombre, el ave y otro tercer ser».[112] Además de los *thaúmata* y las profecías, el célebre muslo de oro, que se comentará en breve, es la evidencia física de su naturaleza sobrehumana. El carácter mediador de Pitágoras queda así señalado como un don, un privilegio pero también un riesgo y una fuente de dudas y preguntas, definido por sus reencarnaciones y su memoria de ellas, y, sobre todo, por la frecuencia con que su alma sale de su cuerpo en bilocaciones, incubaciones y variados milagros de presciencia y sabiduría divina; la capacidad de adivinar el futuro es sólo el punto culminante de los poderes mágicos del filósofo.

Así, frente a la opinión que aún hoy tiene vigencia, el hombre divino que fue Pitágoras tuvo más relación con la adivinación que con la matemática. Incluso los más célebres conoci-

mientos que la tradición general atribuye a Pitágoras tienen que ver con el trasfondo mántico de su figura. El maestro de Samos ha conservado hasta hoy su fama de matemático por causa de su teorema, y de cosmólogo por su reducción del cosmos a número y proporción. Pero también estos descubrimientos supuestamente más científicos tienen siempre un marcado acento profético y sobrenatural en las *Vidas* de Pitágoras, y ello se corresponde, como se verá en el capítulo IV, con el hecho de que sean atribuciones míticas a su figura de elementos del pitagorismo posterior. En cuanto al teorema, éste ya era usado por los babilonios, y las fuentes más antiguas –notablemente Platón– no lo relacionan con Pitágoras.[113] No será hasta pasado mucho tiempo, en el siglo V de nuestra era, cuando se adscriba claramente este teorema a Pitágoras, y se refiera además la historia de que, al descubrirlo, sacrificó un buey, según un conocido epigrama que confirman otros testimonios.[114] Así pues, la historia de un gran descubrimiento matemático y musical, comoquiera que sea, quedó fuertemente vinculada a su figura desde tiempos antiguos, aunque el teorema que lleva su nombre no sea probablemente de su invención. Sobre el origen de la cosmología pitagórica y las teorías sobre el número y la armonía, seguramente posteriores al maestro, se volverá más adelante, en el capítulo IV.

La forma en que Pitágoras obtiene el arte de la aritmética se relaciona con el mundo de la mántica: se cuenta que Orfeo le enseñó cómo conocer a la divinidad mediante el número (Jámblico, VP 145-147) cuando el chamán tracio le reveló que «la esencia eterna del número es el principio que mejor permite acceder al aprendizaje prognóstico». Pitágoras «alcanzó una admirable presciencia a través de los mismos números», sigue diciendo Jámblico, «de donde se hace evidente que la esencia de los dioses determinada por el número la tomó de los órficos». Llegó a instruir al chamán Abaris sobre este nuevo tipo de adivinación por numeromancia: «Puesto que Abaris continuaba sus actividades divinas, según era su costumbre, y practicaba la adivinación por sacrificios, que es la más estudiada en todas las razas de los bárbaros, especialmente la que se dedica a los pájaros (pues considera que las entrañas de estos son certeras para los vaticinios), Pitágoras, que no deseaba erradicar de él esta

práctica de la verdad pero sí proporcionarle un medio más seguro y que no implicase matanza ni derramamiento de sangre –pues por otra parte consideraba consagrado el gallo al sol– le procuró al fin la llamada «verdad absoluta», ordenada por la ciencia aritmética».

La forma en que Pitágoras descubre la armonía y la música también tiene todos los visos de ser una historia legendaria con ribetes de inspiración mántica. Se dice que Pitágoras obtuvo una especie de azar o intuición divina *(theia tyche)* al pasar por una fragua. Allí, al escuchar los golpes del martillo sobre el yunque, descubrió de forma inspirada las proporciones numéricas que rigen las escalas musicales y, a partir de ahí, fue deduciendo cada tonalidad básica, como cuentan las fuentes antiguas, y descubriendo diversos instrumentos musicales.[115] En la iconografía medieval y renacentista, como se ve en el Pitágoras músico de la catedral de Chartres (s. XII), esta imagen del descubridor de la proporción y la instrumentación musical de las cuerdas ha tenido una enorme fortuna (fig. 10).



Pero llama especialmente la atención la imagen de la fragua, la volcánica gruta de Hefesto, como lugar de la revelación divina de Pitágoras, relacionada con el mundo chamánico y mántico. Ha sido notado, por una parte, que Hefesto es una divinidad marcada por las notas características del chamanismo: en su posición privilegiada, el dios orfebre y herrero, como el Vulcano latino o el Thor escandinavo, tiene una serie de atribuciones a ese respecto y su morada subterránea es un lugar especialmente consagrado a las revelaciones de ida y vuelta al más allá propias de estas figuras.[116] También cabe recordar las cofradías de artífices relacionadas con Hefesto y con el mundo de las fraguas en la religión griega –como los mencionados curetes, coribantes o dáctilos– que sirven de maestros iniciáticos en grutas volcánicas. Por ello no está simbólicamente fuera de lugar aquí la mención de la fragua en la inspiración de la que quizá es el descubrimiento más célebre de Pitágoras: la proporción numérica de la música y la armonía como reguladora del cosmos. Se trata, sin duda, de un elemento mágico y legendario, producto de la consideración del sabio como hombre divino y apto para una inspiración cercana a la profecía.

Los dáctilos, como se ha visto, patrocinan los misterios, la música y la danza de carácter extático, que se relacionan con ciertos cultos mistéricos de Frigia y Creta, auspiciados por Cibeles-Rea y por el propio Zeus. Hay fuentes que asocian el origen de la música de los misterios con este mundo subterráneo de la fragua volcánica. Estrabón habla de la posesión divina de los misterios en comparación con la del profeta y también con el nacimiento de la música y del interés por la filosofía. Por ello el geógrafo dice que «Platón, e incluso antes de él los pitagóricos, llamaban a la filosofía "música"»[117] y poco después, tras enumerar los dioses que patrocinan este conocimiento musical y extático –entre ellos, Apolo y Dioniso, pero también la madre Deméter– y los grupos de iniciados, como los sátiros o bacantes, trae a colación el ejemplo concreto de los dáctilos de Creta: «En Creta, [...] los ritos consagrados a Zeus se realizan con ritos extáticos y con el tipo de asistentes que están al servicio de Dioniso, es decir, los sátiros. Pero estos servidores se llaman curetes, jóvenes que ejecutan un baile acompasado llevando armas».[118]

Por último, Estrabón compara a los sátiros de Dioniso, los curetes o dáctilos de Zeus y los coribantes frigios de la madre Tierra citando estos versos de las *Bacantes* de Eurípides: «Oh morada secreta de los curetes y guarida sagrada de Creta que vio nacer a Zeus, allí donde los coribantes de triple penacho inventaron en sus cavernas este anillo ocultador y mezclaron sus festejos dionisíacos con el agudo aliento de dulce sonar de la flauta frigia y pusieron en manos de Rea su resonante bramido para acompañar el griterío de las bacantes, y los enloquecidos sátiros lo recibieron de la Madre Rea y lo añadieron a las danzas corales de las trieterides, en las que se deleita Dioniso».[119] Desde sus moradas subterráneas, estos seres, concluye, inventaron los instrumentos musicales y les dieron nombre a sus tonadas en paralelo a Pitágoras: «Inventaron los nombres apropiados para la flauta, para los ruidos de los crótalos, címbalos y tambores, así como sus exclamaciones y gritos de «evohé», y zapateados; y también inventaron ciertos nombres que se aplican a los servidores, bailarines del coro y oficiantes en los misterios, quiero decir cabiros, coribantes, panes, sátiros y títiros, y llamaron al dios Baco, y a Rea Cibele, Cibebe o Dindimene, según los lugares donde fueran venerados».

Por otro lado, en la tradición literaria y mítica griega hay otros momentos de revelación semejante y de intuición divina junto a las fraguas, y en referencia especial a algún héroe mítico, categoría que parece aquí ocupar el propio Pitágoras. En un par de leyendas sobre los descubrimientos de los huesos de héroes famosos, como Orestes o Teseo, se hace uso de esta inspiración divina *(theia tyche o theia moira)*. Refiere Heródoto[120] el caso de los restos de Orestes llevados a Esparta en plena época de los tiranos, hacia el 550 a.C., siguiendo un oráculo que había revelado que Esparta sólo vencería la guerra contra Tegea cuando los huesos de Orestes –que al parecer se hallaban en la propia Tegea– fueran debidamente localizados y enterrados. El oráculo, como siempre ambiguo, indicaba con un enigma el lugar donde se encontraban los restos del héroe, «allí donde soplan dos vientos bajo una poderosa necesidad, donde golpe contra golpe hay sufrimiento sobre sufrimiento». El jefe espartano Licas, que había entrado en la ciudad durante una tregua, descubrió por

inspiración divina que se refería a una forja, tras lo cual recuperó los huesos de Orestes y finalmente Tegea fue derrotada. Cuenta Plutarco, por su parte, que un oráculo había indicado a los atenienses la necesidad de recuperar los huesos de Teseo, enterrados en algún lugar de la isla de Esciro.[121] El estratego Cimón, según el mismo Plutarco, descubrió los huesos mediante un prodigio inspirado «por algún divino azar» *(theia tini tyche)*, al ver un águila que excavaba en un montículo, donde halló al fin los huesos del héroe. En el caso de Pitágoras, su gran descubrimiento de la armonía fue propiciado al oír la variación de tonalidades de los martillos golpeando el yunque, ya que enseguida relacionó el sonido con el peso en diversas proporciones. Esta leyenda entra en la categoría de los mitos, pues, como notaron los críticos ya desde la antigüedad, la relación directamente proporcional es falsa.[122] La escenografía de la fragua como lugar del descubrimiento, no obstante, emparenta esta historia con otras revelaciones oraculares del mismo tipo.

En cuanto a la meditación pitagórica, se efectuaba en dos momentos clave para la conexión del alma con el más allá: el acostarse y el despertar, pues los sueños eran tenidos por el maestro como episodios mánticos.[123] La práctica de la meditación otorgaba una enorme cohesión espiritual al grupo pitagórico, así como una marca distintiva de su modelo ético: la manera ascética en la que el maestro puede sustraerse del mundo y dejar de alimentarse para entrar en trance meditativo, que según Jámblico aprende de Tales, sorprende a los mortales comunes, como los mercaderes que le llevan en barco hacia Egipto.[124] También tomaba una especie de alimentación ritual para iniciar la meditación en los templos, lo cual recuerda a la comida mística anterior a la incubación o sueño ritual:[125] «La mayoría de las veces, cuando se disponía a sumirse en los sanctasanctórum de las divinidades y pasar allí una temporada, sólo usaba alimentos que no causaban hambre o sed. Contra el hambre hacía una compota de semilla de adormidera y sésamo, corteza de una cebolla albarrana, tras limpiarla cuidadosamente hasta extraer su jugo, flor del narciso y hojas de malva, granos de cebada y garbanzos. De todo esto tomaba una medida igual de peso y tras trocearlo en pedazos pequeños, lo untaba con miel

del Himeto. Contra la sed, semilla de pepino y sabrosas uvas pasas, tras sacar de ellas el grano, flor de cilantro y también semillas de malva, verdolaga, queso troceado, harina y crema de leche. Todos estos ingredientes los mezclaba con miel silvestre». Estas reglas de alimentación ascética, previas a la meditación incubatoria, sin duda se refieren también a la incubación en los *ádyta* de la divinidad y al especial ayuno que requiere, sobre todo si se combina con los detalles ya comentados acerca del aprendizaje en las cuevas de Creta y las ropas especiales para el descenso.[126] La comparación con el procedimiento del oráculo de Trofonio es muy significativa. En cuanto a la comida mística que ingiere Pitágoras, se parece al *kykeon* que se empleaba en los misterios de Eleusis de Deméter, una suerte de «comida de poder» preparatoria para la experiencia mística.[127]

La conexión de Pitágoras con Apolo y la mántica es evidente no sólo en su nacimiento –pues su ancestro Anceo fundó Samos siguiendo un oráculo de Apolo, y a su padre Mnesarco le profetizaron en Delfos la gloria de su hijo–,[128] sino también en otros detalles aparentemente menores de su biografía, como, por ejemplo, la elección de Euforbo como una de las vidas pasadas que siempre recordaba el maestro. El héroe homérico era en la *Ilíada* un aliado de Apolo en la muerte de Patroclo.[129] Asimismo hay que recordar la relación de Pitágoras con Delos, la isla donde nace Apolo y uno de sus santuarios más importantes desde la época arcaica.[130] Allí se supone que efectuó Pitágoras sus célebres sacrificios a Apolo Progenitor de forma incruenta, mostrando su nueva forma de religiosidad;[131] después, dice Jámblico, «de ahí marchó a todos los oráculos».

También en Delos cuidó a su moribundo maestro Ferécides y le dio sepultura en esta isla sagrada, de la cual se retiraron todos los cadáveres en señal de purificación en época de Pisístrato (*ca.* 540 a.C.) y donde, posteriormente, Atenas decretó que nadie naciese o fuese enterrado (*ca.* 426 a.C.).[132] El hecho de que Pitágoras realizara allí los ritos fúnebres de su maestro es, por tanto, un indicador muy significativo de su relación sapiencial con Apolo y de su identificación con su culto délico.

En Delfos, por otra parte, se dice que mandó grabar una inscripción anunciando la muerte de Apolo:[133] «[...] versos elegía-

cos en la tumba de Apolo, en los que evidenciaba que Apolo era hijo de Sileno, pero que fue muerto por Pitón y recibió honras fúnebres en la aldea llamada Trípode».[134] Se trataba quizá de una lección aprendida en Creta, donde había sabido de la muerte del Zeus cretense en los misterios de los dáctilos del Ida. No hay que pasar por alto el hecho de que, como se mencionó anteriormente, existan abundantes testimonios de que Ferécides de Siro, más que un reputado filósofo o un precursor de la cosmología, fue un hombre divino, un profeta y un chamán.[135] Ferécides tenía poderes proféticos, que usó para la política como legislador mántico de Esparta.[136]

La enseñanza simbólica que ejercía Pitágoras en su escuela recuerda de cerca a la poesía enigmática de los oráculos de Apolo Loxias en hexámetros y, como ésta, no admite una fácil interpretación, sino que es preciso un estudio detallado y una iniciación en los misterios de la secta, como recuerda Jámblico (VP 247): «De forma particular y mediante símbolos se daba toda la educación pitagórica, parecida a enigmas y acertijos, por su carácter sentencioso y arcaico, de manera similar a los divinos vaticinios del dios de Delfos, que parecen en cierto modo difíciles de entender e interpretar para los que consultan el oráculo de forma poco seria». El aprendizaje de Pitágoras está relacionado con el mundo délfico, pues en el santuario aprendió de la Pitia Temistoclea o Aristoclea su forma de expresión.[137] Hay una lista de algunos *dicta* que habría aprendido de la Pitia y que enseñaba de modo místico y simbólico: «Por ejemplo, al mar lo llamaba "lágrima", a las osas "las manos de Rea", a las Pléyades "lira de las Musas", a los planetas, "los perros de Perséfone" y al sonido que se produce al entrechocar dos instrumentos de bronce "la voz de un tipo de demon que hay encerrado en el bronce"».[138] La doctrina pitagórica era como el oráculo: difícil de entender pero, una vez superados los enigmas que la envolvían, capaz de proporcionar un conocimiento supremo: «Si los dichos son desarrollados según la manera de ser de estos símbolos, aparecen a la vista claros y brillantes ante la mayoría, en vez de oscuros, y son comparables a las profecías y oráculos de Apolo Pítico. Entonces revelan una intención admirable y producen una inspiración divina en los estudiosos que los han comprendido».[139]

En otro lugar se cuenta que el propio Pitágoras se tenía por un dios dador de oráculos, al ser increpado por los embajadores de Síbaris por su prepotencia:[140] «Uno le acusó de ir diciendo que era Apolo una vez que alguien le había formulado en el pasado la pregunta de "por qué algo era así", y Pitágoras le replicó si también cuando Apolo pronunciaba oráculos él estimaba digno interrogarle sobre sus razones». El mismo Jámblico, que refiere esta anécdota, también compara los *akoúsmata* del maestro con oráculos de Delfos, mientras que Porfirio dice que sus oyentes recibían su palabra como leyes divinas.[141] En la enseñanza esotérica de Pitágoras, en la que sólo los miembros más autorizados eran admitidos, estas y otras señales recuerdan a los cultos religiosos y sus grados –en Delfos los sacerdotes también estaban jerarquizados en *hiereis*, *prophetai* y *hosioi*–, y particularmente al culto de Apolo.[142]

Aunque Pitágoras practicaba una adivinación técnica, por números, su figura encarna sobre todo otro tipo de presciencia inspirada y naturalmente relacionada con Apolo, ya sea a través de los sueños proféticos o de una revelación o posesión semejante a la de la Pitia délfica, por mediación de ciertos dioses o démones oraculares. Mediante su labor de mediador mántico, y usando esta mediación de otros seres intermedios, de una manera que recuerda a la teúrgia neoplatónica, dicen las fuentes que era versado en todo tipo de oráculos y adivinaciones, como en este pasaje de Diógenes Laercio (VIII 32): «Dicen que el aire está lleno de almas y que estas son las que se consideran démones y héroes. Y que por medio de ellas se envían los sueños a los seres humanos y las señales de enfermedad, y no sólo a los hombres, sino también a las ovejas y a otros animales domésticos. Pues a través de ellas se producen las purificaciones y los sacrificios de alejamiento del mal, todos los tipos de adivinación, los oráculos de azar y las cosas de este estilo».

La propia identificación de Pitágoras con el Apolo Hiperbóreo tiene una impronta mántica muy relevante, que se aprecia en el conocido detalle del muslo de oro, que lo relaciona irremisiblemente con el mundo apolíneo. La leyenda acerca del muslo de oro de Pitágoras, que el filósofo mostraba en contadas ocasiones, ha sido comparada con la de la sandalia de bronce que

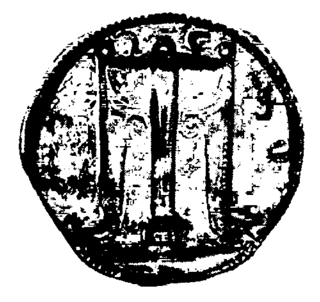
deja Empédocles antes de desaparecer en el Etna,[143] o también con los diversos rasgos sobrenaturales que caracterizan a los chamanes, quizá como un tatuaje, a imagen de los escitas y tracios, o del cretense Epiménides y su piel tatuada con enigmas.[144] Hay ciertos héroes griegos que tienen partes del cuerpo de materiales diversos, como Pélope, al que su padre sirvió en un impío banquete a los dioses. Éstos le pusieron un hombro de marfil cuando el suyo fue devorado por la distraída Deméter.[145] Pitágoras muestra su muslo de oro a Abaris, el mítico chamán hiperbóreo que viajaba sobre una flecha y era sacerdote del Apolo Hiperbóreo, el «dios de oro», como lo llama Jámblico (VP 91). El mítico país de los hiperbóreos es mencionado por Heródoto (IV 32-36), quien asimismo alude, entre otros poetas griegos que trataron el tema, al chamán Aristeas de Proconeso, que escribió sobre esa tierra del norte en su epopeya *Arimaspea*. Allí vivían razas legendarias como los isedones o los arimaspos, y los grifos del Apolo del norte guardaban el oro hiperbóreo. Entre las identificaciones del país septentrional destacan las tierras chamánicas del norte de Tracia y de Escitia.[146] La asimilación de Pitágoras, y su muslo de oro, con el dios de oro venido del norte procede directamente del sacerdote hiperbóreo Abaris, quien no duda en identificar al sabio con el propio dios.[147] De hecho, una de las máximas pitagóricas que refiere Jámblico en relación con el episodio del muslo de oro es: «"¿Quién eres, Pitágoras?" Y dicen que la respuesta era "Apolo Hiperbóreo"».[148] La identificación de Pitágoras con el culto a Apolo salta a la vista en la iconografía antigua, como en una moneda de Crotona (de fecha desconocida) que contiene un retrato de un pensativo Pitágoras –su larga barba hace pensar en el busto del «filósofo de Porticello»– en una cara y otro de Apolo-Helios en el reverso, coronado como dios sol (véase fig. 7, en pág. 66).

Existen otros dichos pitagóricos que también guardan relación con el mundo de la mántica apolínea y de la poesía oracular. Una de las definiciones clave que Jámblico recoge como medio de aprendizaje por medio de preguntas y respuestas[149] es el enigma: «¿Qué es el oráculo de Delfos? La *tetraktys*». La *tetraktys* se refería al conjunto de los cuatro primeros números, que se esquematizaban en un triángulo compuesto por líneas de

uno a cuatro puntos. La suma de estos, diez, era considerada el número perfecto en el pitagorismo de la época de Filolao. Se trataba de un concepto capital en el pitagorismo, pues en el juramento que se atribuye a los miembros de la secta en la tradición posterior –por ejemplo, en los tardíos *Versos de oro*–, se jura por «aquel que dictó la *tetraktys* a nuestra estirpe». El concepto de *tetraktys*, pues, queda identificado significativamente con el culto de Apolo. La comparación con el oráculo de Delfos, centro cultural y religioso del mundo griego y sede de la sapiencia mántica tradicional, equivale a decir que en la *tetraktys* estaba encerrado el enigma de Apolo y todo su saber profético.

Es un saber tan enigmático como las máximas grabadas en el templo de Apolo Loxias en Delfos y el trípode apolíneo que, no en vano, fue mandado grabar en las monedas de la ciudad de Crotona (fig. 11). La leyenda de la fundación peloponesia, en torno a 733 a.C., de Crotona, ciudad elegida por Pitágoras para establecer su culto, se debía a un oráculo del propio dios Apolo, como sucede a menudo con otras colonias griegas.[150] Se cuenta que Miscelo de Ripes, en Acaya, hijo de Alemón y descendiente del propio Heracles,[151] viajó al sur de Italia en compañía de su amigo Arquias, futuro fundador de Siracusa, con el objeto de elegir emplazamiento para una colonia bajo la guía del oráculo délfico. Miscelo se sintió en principio mucho más seducido por el emplazamiento de la que posteriormente sería la vecina Síbaris, gran rival de Crotona, e intentó persuadir al oráculo para que lo eligiera como sede de la nueva ciudad. Cuando se presentó en Delfos con Arquias, se dice que la Pitia les preguntó si preferían la salud o la riqueza: Miscelo eligió la primera y Ar-





quias la segunda,[152] lo que marcó el destino de sus respectivas colonias e hizo de Crotona sede de salud y salvación, por la medicina y por la secta salvífica de Pitágoras, de inspiración apolínea. En definitiva, como se pone de relieve en las vidas pitagóricas, Pitágoras aparece como un hombre divino cuyas «enseñanzas orales [se tenían] por oráculos divinos» (Dióg. Laercio, VIII 14) y que «dedicaba especial atención a los vaticinios, profecías y augurios y, en suma, a todo tipo de cosas que surgían espontáneamente» (Jámblico, VP 149). Pero el profeta Pitágoras, líder carismático de su secta, también tuvo una influencia determinante sobre la sociedad externa, siguiendo un antiguo arquetipo de la historia de las religiones.

4. Política pitagórica: el adivino y la comunidad

Ya Homero hablaba del adivino como de un personaje de gran prestigio y respetado por todos en la comunidad.[153] No en vano, en la *Ilíada*, los sacerdotes de Apolo, Calcante o Crises, resultan cruciales para la convivencia política en el campamento aqueo. Lo que conocemos de la Grecia arcaica, y de sus antecedentes, es señal de un punto de convergencia entre el *basileus* o líder político de la comunidad y el *mantis* o adivino: la palabra del rey es a menudo interpretada como una ley sagrada semejante a un oráculo.[154] El poder político y legislador del chamán adivino o artífice es común a otros pueblos, como han estudiado la historia de las religiones y la antropología desde el mundo judío e islámico hasta los pueblos del África negra:[155] el legislador mántico que en la tradición griega representaba Minos –y, en menor medida, otras figuras como Licurgo– corresponde en el mundo hebreo a Moisés –y a profetas como Elías– y en la antigua Roma al rey Numa.

Hay diversos testimonios de esta simbiosis entre adivinación y legislación en la Grecia antigua. En Trecén, ya en época romana, Pausanias vio una vieja tumba en honor del rey Piteo que le tributaba culto heroico. Piteo aparecía representado como juez –la palabra regia como ley–, pero también como *chresmólogos* o adivino –la palabra regia como oráculo–.[156] Por otro lado, en Tebas y Esparta los reyes guardaban celosamente sus colec-

ciones de oráculos,[157] y es conocido el caso de la falsificación de oráculos en la Atenas de la tiranía pisistrátida en el siglo VI a.C. Parece que a partir de comienzos del siglo V a.C. esta convivencia entre lo político y lo mántico se atenúa ligeramente, aunque la consulta oracular con fines públicos no dejará de tener relevancia a lo largo de todo el siglo, como acredita el beneficio de la *promanteia* o prioridad en los oráculos para autoridades políticas. Otro resto de esta antigua amalgama entre mántica y política será la mediación oracular y sacerdotal a lo largo de los dos grandes conflictos bélicos del siglo, la guerra contra los persas y la guerra del Peloponeso, en los que Delfos será un lugar de decisión política panhelénico y a merced de las potencias hegemónicas.[158]

En este sentido, y según la tradición, Pitágoras representa en el mundo griego el más claro ejemplo de hombre santo con influencia determinante en la política: un «consejero político» que tiene a la vez un contacto privilegiado con lo divino.[159] Es, pues, necesario un enfoque temático en el análisis de las fuentes sobre el pitagorismo, que dé cuenta de esta excepcionalidad del mediador divino en la esfera pública, así como de la influencia determinante de estas ideas sobre el pensamiento posterior. Los fundamentos políticos del pitagorismo saltan a la vista no sólo en las fuentes que hablan de la vida de Pitágoras, sino también en los escritos de los historiadores de la Magna Grecia. El mismo Pitágoras a menudo representa la figura del legislador inspirado, como se desprende de su aparición en el *Busiris* de Isócrates aprendiendo la constitución divina de Egipto. Egipto como modelo político y social aparece ya desde antiguo en la literatura griega, desde el estudio de su sistema de castas en Heródoto hasta Isócrates,[160] pues este país fue para los griegos modélico en muchas cosas, también en cuanto a las leyes perfectas.[161]

Estos viajes de aprendizaje del legislador mítico a un lugar utópico y lejano donde aún reina la «buena y antigua ley», sobre todo a Egipto, son un rasgo que hay que señalar y que está presente en algunos filósofos presocráticos cuya faceta legisladora comparte espacio conceptual con la mántica. Ocurre, en concreto, en el ámbito de la Magna Grecia y con personajes que es imposible disociar de la figura del legislador sagrado, hombre

divino y mediador, como son Minos y Licurgo. Ambos legisladores míticos de Creta y Esparta –que eran ciudades modélicas del mundo dorio por sus excelentes constituciones emanadas de la divinidad– están inspirados desde el mundo de la mántica, el uno por la incubación en la cueva del Ida, el otro por el oráculo délfico.[162] Minos legisla en Creta tras recibir las leyes de Zeus, mientras que Licurgo es el héroe responsable de las leyes de Esparta (la *Rhetra*), que aprendió primero en Creta[163] y Egipto,[164] y luego fueron refrendadas por Apolo en Delfos, que le concedió directamente «la mejor ley de todas las ciudades griegas».[165] Incluso las leyes de Solón de Atenas, que suele ser considerado el primero que contribuyó a desvincular la política de la religión, tienen restos de esa primigenia relación entre adivinación y legislación: el oráculo de Delfos le guió en su labor política y el adivino Epiménides le asistió en la redacción de sus leyes.[166]

Si estas reliquias de legisladores-adivinos se dan en el mundo de las metrópolis griegas, en la Magna Grecia se evidencian aún más, con pensadores como Parménides, Zenón o el propio Pitágoras.[167] Una serie de hombres divinos de raigambre mántica cumplió funciones de legislación sacra en diversas ciudades del sur de Italia. Uno de ellos es Zaleuco, precursor de legisladores y, alternativamente, alumno de Pitágoras o compañero en sus viajes de aprendizaje a Egipto. Según la *Política* de Aristóteles,[168] Zaleuco dio las leyes a los locrios epicefirios, y para Platón, que refleja una tradición extendida en el mundo griego, se trata de uno de los pueblos mejor legislados entre los griegos.[169] Otras figuras de este mundo de la legislación pitagórica, como Carondas de Catania, que habría legislado para su ciudad y para otras del ámbito de la Magna Grecia, u Onomácrito, que también nació entre los locrios epicefirios, emprendieron asimismo viajes de iniciación legislativa a Creta o Egipto.

Pero, sin lugar a dudas, el ejemplo por excelencia del legislador de inspiración divina y mántica, además de fundador de reglas y preceptos universales, es el propio Pitágoras. No tenemos certeza del tiempo que dedicó Pitágoras a su período de aprendizaje, tanto religioso como legislativo, en Egipto, Creta y Oriente, así como tampoco del tiempo que permaneció en Samos, poniendo a prueba lo que había aprendido en sus viajes

con la fundación de su escuela en su isla natal, llamada el Semicírculo. La estancia en Creta debe quedar encuadrada, como se ha visto, en el período de aprendizaje religioso y político, marcado por las iniciaciones en la cueva del Ida y por el prestigio general de Creta y su constitución como lugar para aprender la «buena ley», más que como parte de su periplo por Grecia antes de establecerse en Crotona. También su especial relación con el Apolo de Delfos le pone en contacto con la tradición legislativa del mundo dorio, que encuentra sus orígenes en una serie de legisladores inspirados por la divinidad en Creta y Esparta. No es de extrañar entonces que, como se ha visto, la sociedad pitagórica mantenga unos fuertes lazos con los rituales sociales del mundo dorio, notablemente la ascesis física, la estricta iniciación por etapas, el papel sociopolítico de la música y las comidas en común *(syssitíai)*.

Hay fuentes que refieren visitas de Pitágoras a «los oráculos de Grecia» y a ciudades como Delos, Delfos, Esparta y Fliunte, donde habría intentado poner en práctica su sociedad religiosa o, quizá, sus nuevas leyes.[170] En todo caso, podemos conjeturar que su ensayo de comunidad política utópica fracasó en las metrópolis griegas y que, en una secuencia histórica por lo demás bien atestiguada, decidió probar suerte en las colonias griegas de Italia. La colonización como proceso se convirtió en una válvula de escape social y político en la Grecia arcaica, pues permitía poner a prueba las diversas formas de utopía política y religiosa que no podían prosperar en la Grecia metropolitana por la resistencia de las clases dominantes. Así cabe interpretar que Pitágoras abandonara Samos por Crotona ante las condiciones políticas desfavorables que encontró para la realización de sus proyectos bajo la tiranía de Polícrates.[171] Resulta paradójica la noticia que Jámblico refiere acerca de que Pitágoras se marchó de Samos precisamente al verse envuelto en asuntos políticos, pues «se veía obligado por sus conciudadanos a participar en las embajadas, y forzado a desempeñar cargos públicos»,[172] si se considera la vertiente política de sus enseñanzas en Crotona; sin duda es una referencia a la ley injusta que imperaba en su patria y a la imposibilidad de desarrollar allí un gobierno inspirado por sus preceptos espirituales.

El atractivo que pudo tener Crotona para Pitágoras se explica de varias maneras, empezando por su ya mencionada relación con el culto de Apolo. Desde el primer cuarto del siglo VI a.C., la ciudad dio buena muestra de su prosperidad y fama con el éxito de sus vencedores olímpicos. Pero también se convirtió en un centro de la ciencia griega, destacando especialmente, como anticipara el oráculo fundacional de la ciudad, en el cultivo de la medicina. Las noticias de Heródoto confirman que los médicos de Crotona tenían una enorme reputación,[173] hasta el punto de que el médico Demócedes de Crotona prestó sus servicios por todo el mundo griego, acabando en la corte persa. Pero antes sirvió precisamente en la corte de Polícrates de Samos, el tirano del que había huido Pitágoras y que paradójicamente atrajo a muchos intelectuales de la Magna Grecia, como el poeta Íbico de Regio, entre otros. La relación de este flujo entre Samos y Crotona con el caso inverso de Pitágoras evidencia, sin duda, una disidencia más bien política y no intelectual. Por otra parte, no parece haber relación entre Demócedes y Pitágoras.[174]

La elección de Crotona como sede de la escuela pitagórica puede explicar el florecimiento de la ciudad, que derrotó a su rival Síbaris en la guerra de 510 a.C., siendo comandadas sus tropas por un tal Milón, que muy bien pudiera ser el mismo atleta pitagórico en cuya casa murieron los miembros de la secta poco más tarde. El éxito político de la ciudad corrió parejas con el de los estudios filosóficos de la escuela pitagórica y con la medicina de Demócedes y Alcmeón de Crotona, a quien las fuentes tardías consideraron también pitagórico,[175] aunque parece que fue contemporáneo del maestro.[176] El auge de la ciudad terminó con la sublevación de Cilón y sus partidarios, en torno a 508 a.C. El episodio que refieren las fuentes biográficas del filósofo parece regido por el típico esquema de la *stasis* en la política griega arcaica y clásica,[177] en el que un grupo social amplio y posiblemente de tendencias populares, encabezado por un hombre «nuevo», de prestigio, intenta dar un golpe de mano para derrocar al grupo gobernante. En cuanto a la historia restante de la ciudad de Crotona, finalmente hay que decir que, tras la guerra contra Síbaris y la revuelta antipitagórica, aun brilló por mo-

mentos, llegando a participar en la guerra contra los persas al enviar un barco a la batalla de Salamina (480 a.C.).[178] Luego, la derrota de la ciudad ante dos *poleis* rivales, Lócride y Regio, supuso el inicio de su decadencia, que se consumaría al ser conquistada por Dionisio de Siracusa ya en el siglo IV a.C.

Pero en el caso de los pitagóricos y de su actividad pública en Crotona antes de la revuelta, aún se discute de qué signo era su orientación política, si era un grupo de tendencias democráticas o aristocráticas: en las fuentes encontramos afirmaciones contradictorias, pues a veces se lo presenta como adalid de las libertades y otras como grupo de tendencia elitista.[179] El largo pasaje que contiene la anécdota de Fálaris y el discurso que dirige para refutar al tirano (Jámblico, VP 218-221), por ejemplo, presentan a Pitágoras como un defensor de la libertad y de la virtud, así como en otras partes se recoge la idea de que liberó las ciudades itálicas (Porfirio, VP 21; Jámblico, VP 214) de la tiranía y de las constituciones caóticas. Otros ejemplos *a contrario sensu* son el carácter elitista del grupo carismático y el hecho de que sus miembros fueran seleccionados de entre las mejores familias de Crotona; Diógenes Laercio dice que Pitágoras «otorgó leyes a los italiotas y fue muy celebrado por sus discípulos, los cuales eran trescientos y administraban los asuntos políticos de manera tan excelente que la constitución parecía casi una aristocracia» en el sentido de «gobierno de los mejores».[180]

No cabe duda de que los pitagóricos fueron objeto de sospechas de tiranía y calumnias de toda índole acerca de lo que pretendían lograr políticamente en la ciudad, antes de que estallara la revuelta que puso fin a la secta. Un ejemplo de este estado de ánimo lo tenemos en la anécdota que refiere Jámblico (VP 259) sobre el discurso que hizo Ninón, un crotoniata contrario a Pitágoras y amigo del sedicioso Cilón, en el senado de la ciudad bajo el título *Discurso sagrado*, en un claro remedo irónico del texto sagrado que circulaba entre los órficos y, seguramente, también entre los pitagóricos. En el fragmento que recoge Jámblico se exponen las tesis de que los pitagóricos planeaban someter al pueblo, que «comparaban a la gente común con ganado, pues eran partidarios de la oligarquía. Combatían las habas porque son jefes de los sorteos y establecen a los que

participan en los asuntos públicos [es decir, mediante habas se votaba en las asambleas democráticas]. Incitaban a la tiranía diciendo que es mejor ser un toro durante un día que un buey toda la vida. Elogiaban las constituciones de otros estados y exhortaban a practicar las que se habían decidido por uno mismo». Diógenes Laercio da también testimonio de haber oído que los crotoniatas se rebelaron contra los pitagóricos «para precaverse de su tendencia a la tiranía» (VIII 39), en una acusación muy usual en la época para emprender una *stasis*.

Con todo, la cuestión sigue *sub iudice* y, a pesar de las calumnias que afectaron la reputación del grupo, la mayor parte de los indicios históricos apunta a la segunda opción, la de la tendencia aristocrática y elitista de los pitagóricos, típica del modelo de iluminismo carismático según las tesis weberianas.

La fascinación que produjo en Crotona la llegada de Pitágoras, como si fuera un dios, para introducir sus nuevas ideas, también tuvo una indudable vertiente política. Se cuenta que las clases dirigentes de la ciudad le encargaron que instruyera a los jóvenes con sus nuevas y arrebatadoras enseñanzas.[181] La retórica política, para algunos autores, nace precisamente en este momento, con la labor educativa de la juventud comisionada al sabio venido del extranjero.[182] Pitágoras pronuncia, en ese contexto, sus cuatro célebres discursos, dirigidos a diferentes sectores de la población crotoniata, con un catálogo de normas de comportamiento ético y político.[183] Este encargo y esta labor pueden ser sin duda interpretados a la luz de su consideración como legislador inspirado y sabio chamánico: el líder carismático y de aura divina que llega del extranjero, «*der kommende Gott*», como Dioniso. La retórica pitagórica hace uso de la *polytropía*, es decir, de la variedad de tonos y discursos adaptados a cada tipo de auditorio, de una forma que luego practicará la sofística de Gorgias y Protágoras en la Atenas democrática y será alabada por el socrático Antístenes, que consideraba «señal de sabiduría el hallar la sabiduría adecuada a cada individuo».[184] Se dice, en efecto, que la retorica pitagórica postulaba un discurso basado en la psicagogía, o seducción de las almas, a través del poder taumatúrgico de la palabra sobre los oyentes, variando el estilo y la argumentación en función del tipo de público (*poly-*

tropía), como se ha dicho, y usando la antítesis en cuanto reflejo de la teoría filosófica de los contrarios que aparece en Parménides, así como la distinción entre opinión *(doxa)* y verdad *(alétheia)*. El uso mágico de la palabra pitagórica en la retórica política ha sido estudiado como origen de la oratoria itálica posterior y se subdivide en cuatro discursos dedicados a cuatro tipos de auditorio:

1) En un primer discurso, Pitágoras se dirige a los hombres jóvenes de Crotona en el gimnasio (Jámblico, VP 37), exhortándolos a honrar de forma jerárquica a los mayores y a los dioses, así como a emprender una política de alianzas que bien pudiera haber influido en el comportamiento histórico de Crotona con respecto a sus vecinos.[185]

2) El discurso dirigido al senado de Crotona (Jámblico, VP 45), en segundo lugar, enuncia la idea pitagórica de la armonía política y del estado como una «herencia» que hay que cuidar y administrar correctamente por parte de la mayoría y para la mayoría procurando un orden correcto *(kosmos)* de la cosa pública. El efecto que produce en los políticos locales es inmediato, y éstos mandan erigir templos a las musas y los dioses.

3) A continuación se cuenta que Pitágoras pronunció un discurso dirigido a los niños, por indicación del senado. Se trata de un compendio de educación religiosa, según el resumen que conservamos (Jámblico, VP 51), con especial insistencia en el culto de Apolo como fundador divino de Crotona.

4) En último lugar se sitúa el llamado «discurso a las mujeres» (Jámblico, VP 54-56), que da fe del interés de la secta pitagórica por la mujer tanto en el marco de su sociedad –lo que se constata en la promoción del matrimonio dentro del grupo de los pitagóricos– como en la sociedad exterior, la *polis* crotoniata. Como en el caso de los niños, el discurso se centra más bien –como una *lex sacra*– en aspectos rituales y en la manera en que se debe sacrificar, con insistencia en el tabú de la pureza sexual.

Según la doctrina pitagórica hacia el mundo exterior, parece, pues, que la política se dirige a los hombres, y las reglas de observancia religiosa a las mujeres y a los más jóvenes. Esta serie de discursos legendarios de Pitágoras representan una especie de «Sermón de la montaña», de raíces religiosas, pero que

sienta las bases de las normas éticas y políticas y de la manera en que se regulará la forma de vida pitagórica.[186] Dentro del grupo que funda Pitágoras a continuación, después de que sus discursos hubieran congregado a miles de personas y de que muchas de ellas hubieran abandonado sus quehaceres cotidianos para seguir al maestro, hay que mencionar también ciertas distinciones que se refieren a la actividad política. Por un lado, aquellos miembros de la secta que gozaban de más cercanía al maestro, los llamados «pitagóricos», se ocupaban especialmente de la política, además de sus estudios sobre religión y matemáticas.[187] Ha sido notado a menudo que las diferentes clases jerárquicas del pitagorismo, examinadas más arriba, suponían una separación más entre diferentes ramas del conocimiento, sobre todo entre la formación filosófica y la actividad política. En ese sentido, y por otra parte, conocemos ya la categoría especial llamada *politikoi* o «administradores» que se ocupaba del patrimonio de la secta y de regular sus relaciones con el exterior. Según esta dinámica entre mundo exterior e interior cabe interpretar el testimonio de Focio[188] acerca de la subdivisión del grupo: afirma el patriarca, en su fragmentaria vida pitagórica, que existían grupos de «reverentes» para la contemplación, y «matemáticos» para las doctrinas esotéricas, y que «los que se ocupaban de los asuntos humanos se llamaban *políticos*».

Todo apunta a que los seguidores de Pitágoras fueron principalmente captados entre las clases nobles, siendo seleccionados trescientos de ellos en el núcleo de esta hermandad y considerados los más cercanos al maestro. Es de suponer que, además de las prácticas religiosas y ascéticas, habría un énfasis especial en que este grupo estudiara con más detalle las ideas filosóficas y políticas de Pitágoras y las llevara a la práctica. Parece que las sociedades pitagóricas se extendieron a otras ciudades de la zona, como Síbaris, Metaponto o Tarento.[189] En lo que respecta a sus influencias políticas, el pitagorismo es comparable a las sociedades secretas nobiliarias griegas *(hetairíai)* que existieron en la Grecia antigua, como la que seguramente protagonizó el famoso asunto de los hermas en Atenas en 415 a.C.[190]

La idea de la armonía, la amistad y la proporción propugnada por los pitagóricos tiene una clara vertiente política, en

cuanto a la cohesión de la sociedad carismática,[191] como se recoge en los discursos éticos de su llegada a Crotona. La proporción entre las clases sociales conforma un equilibrio áureo, un *logismós* (cálculo o razonamiento) de claros ecos pitagóricos que aparece en uno de los fragmentos políticos más célebres del pitagórico Arquitas –filósofo que gobernó muchos años la ciudad de Tarento–,[192] que se analizará más adelante. Así, aunque la sociedad pitagórica expresaba máximas filosóficas, religiosas y éticas, no es difícil suponer una transición teórica desde la insistencia en las capacidades personales hasta las sociales, como reflejo de la armonía del universo en el método comparativo entre individuo y sociedad, cuerpo y universo, microcosmos y macrocosmos, que caracteriza la ciencia y la filosofía itálicas.

Sin duda, y por su especial formación en la virtud, los pitagóricos tenían una función mediadora en el ámbito de la sociedad exterior y gozaban de buena consideración entre los ciudadanos, que se sometían voluntariamente a sus arbitrajes. Así lo confirman los pasajes de Jámblico (VP 124) que hablan de la designación de pitagóricos en calidad de árbitros, como en este caso: «[Un pitagórico] que estaba inmerso en un gran arbitraje convenció a cada uno de los litigantes para que llegaran a un acuerdo, que uno pagase cuatro talentos y el otro tomara dos. Él juzgó por tres y pareció que había dado a cada uno de los dos un talento».

Que los pitagóricos tuvieron pronto influencia política lo prueba claramente el episodio de los embajadores de Síbaris.[193] Otros pasajes insisten en que los pitagóricos fueron políticos y legisladores, pues, como dice Jámblico (VP 129): «Hicieron guardar las leyes y dirigieron algunas ciudades de Italia, revelando y aconsejando las mejores medidas que pudieron concebir, pero absteniéndose de recibir un sueldo público [...] [Los itálicos] quisieron que los asuntos constitucionales fueran administrados por aquéllos. En esta época parece que las mejores constituciones se dieron en Italia y Sicilia». Aunque no parece que ni Pitágoras mismo ni sus seguidores hubieran desempeñado cargos públicos, y aunque ni mucho menos se puede hablar de ese grupo de trescientos miembros selectos como de una suerte de senado o asamblea pitagórica, sí cabe decir que el

maestro y sus íntimos eran consultados como consejeros políticos de primer orden en asuntos públicos cuya importancia lo requiriese.[194] Así resume la influencia política y social de Pitágoras, hablando de la historia de Crotona, el historiador romano del siglo IV Justino en su epítome de las *Historias Filípicas* de Pompeyo Trogo del siglo I a.C. (XX 4 3):

«[Pitágoras] fue un samio, hijo de Demarato, rico mercader, que después de estar dispuesto por nacimiento para la sabiduría, aprendió primero en Egipto y luego en Babilonia el movimiento de las estrellas y el origen del universo, llegando a adquirir una sapiencia enorme. De allí marchó a Creta y Lacedemonia, para aprender las leyes de Minos y Licurgo, muy célebres en aquella época. Después de haberse instruido así llegó a Crotona, cuando el pueblo se daba al lujo, consiguiendo que pasaran a ser frugales. Día a día recomendaba la virtud y enumeraba los vicios que producía el lujo y las desdichas que se habían causado por esta plaga en ciudades arruinadas; tanto esfuerzo por la frugalidad provocaba en la multitud que se considerase increíble que alguno de ellos se diera al lujo. A menudo mantenía charlas con las mujeres por separado de los hombres, y con los niños lejos de sus padres. A ellas les enseñaba a ser púdicas y obedecer a sus maridos, y a aquéllos la modestia y la pasión por los estudios. Por medio de estas alocuciones exhortaba a practicar la frugalidad como la madre de toda virtud; la asistencia a sus exhortaciones producía tal efecto sobre ellos que las mujeres deponían sus vestimentas doradas, junto con todas sus joyas y distinciones, considerándolas instrumentos del lujo, y las llevaban al templo de Juno para consagrarlas a la diosa. Afirmaban entonces que la modestia y no los vestidos eran el verdadero ornato de las matronas. Y en cuanto al grado de influencia que se ganó entre los jóvenes, puede dar buena prueba lo que consiguió al vencer los espíritus de las testarudas mujeres. Pero trescientos jóvenes, que vivían consagrados en un juramento de fraternidad y separados del resto de los ciudadanos, atrajeron la atención de la ciudad, como si planearan una conspiración; y cuando un día estaban reunidos en una casa, la gente quiso prenderles fuego. En la revuelta murieron unos sesenta y el resto se marchó al exilio. Sin embargo, Pitágoras tras veinte años dejó Crotona y emi-

gró a Metaponto, donde murió. Despertó tanta admiración que se hizo de su casa un templo y se le veneró como a un dios».

No resulta difícil entender, así, el contexto en el que surgió la revuelta antipitagórica de Cilón. La tendencia aristocrática, al modo dorio, que puede rastrearse en los comportamientos grupales de los pitagóricos, bajo la guía inspiradora de Apolo y sus oráculos, creó un grupo carismático que llegó a ejercer una fuerte presión e influencia en la política suritálica.[195] Otras fuentes, como se ha visto, hablan de Pitágoras como un adalid de la libertad que propicia la abolición de la tiranía;[196] esto, sin embargo, no es contradictorio con la caracterización del pitagorismo como grupo elitista. La tiranía se relaciona con el apoyo de las clases populares, y de hecho el grupo de partidarios de Cilón tiene todos los rasgos de un grupo popular que se arremolina en torno a este hombre de fortuna y «tendencias tiránicas». La historia sobre el descontento del pueblo a causa del reparto de tierras efectuado por los pitagóricos,[197] sumada a estas consideraciones, evidencia el tipo de *stasis* antiaristocrática que constituye la revuelta[198] y que se puede comparar con otros episodios semejantes de la historia política griega, dotados asimismo de un trasfondo social y también religioso.[199]

Después de la victoria de los crotoniatas sobre Síbaris, en la que parece haber desempeñado cierto papel de liderazgo alguno de los pitagóricos, hubo una pugna política por el control del territorio conquistado. Los pitagóricos se habían significado en las complicadas relaciones de Crotona y Síbaris, como prueba la mediación política que refiere la leyenda de Pitágoras y los embajadores sibaritas. Pero en este momento, a la hora del reparto de las tierras adquiridas, los pitagóricos cobraron especial relieve en la esfera pública. Las fuentes, en este caso Jámblico, siguiendo la versión del historiador helenístico Timeo,[200] apuntan como causa del conflicto la distribución desigual de las tierras: «Cuando se conquistó Síbaris, Pitágoras se ausentó y se administró la tierra conquistada sin repartirla en lotes según los deseos de la mayoría, el odio silenciado estalló y la multitud se puso en contra de los pitagóricos».[201] Hay que suponer aquí que, tal vez desde la partida del maestro, los pitagóricos habían pasado de influir en la política mediante el prestigio carismático

del líder a ostentar directamente magistraturas públicas y tomar decisiones políticas como el reparto de las tierras conquistadas.

En todo caso, la conjura, encabezada por Cilón y Ninón –y con el añadido personal de que el primero había sido rechazado en su intento de convertirse en pitagórico–, acabó, como es sabido, con un ataque en el que perecieron casi todos los miembros del grupo.[202] El final violento de la sociedad carismática es, por cierto, una nota definitoria de este tipo de grupo humano para la sociología de la religión weberiana.[203] A esta *stasis* de Crotona, y a la subsiguiente persecución de los pitagóricos en otras ciudades de la Magna Grecia, siguió un período de guerras civiles en toda la zona que acabó con los gobiernos de distintas ciudades, hasta que la Magna Grecia fue pacificada por aqueos procedentes del Peloponeso. Así lo refiere el historiador Polibio de Megalópolis: «Por la época en que se produjo el incendio de las congregaciones pitagóricas en Italia y en la Magna Grecia, justo después, se produjeron disturbios muy notables en todos los regímenes políticos, como suele ser el caso cuando desaparece de forma tan inesperada la cúpula dirigente en cada estado; y sucedió que las ciudades griegas de aquella zona se llenaron de matanzas, revueltas civiles y todo tipo de disturbios; en ese momento se enviaron legados de la mayor parte de las ciudades griegas para tratar de solucionar la situación».[204]

Otras fuentes históricas que hablan de este episodio lo enmarcan en las *staseis* políticas de la época,[205] lo que evidencia el hecho de que acabara no solo con la expulsión de la hermandad de todas estas ciudades, sino también, como afirma Polibio, con la eliminación de sus gobiernos y el cambio de sus constituciones. Independientemente del papel político de los pitagóricos, que está más allá de toda duda, puede que en este período de disturbios los sublevados aprovecharan para extender su ataque a la aristocracia gobernante en diversas ciudades-estado.[206] Con la mediación procedente de las metrópolis aqueas, y después de este periodo de revueltas, parece que se adoptaron constituciones renovadas y de origen aqueo en la mayor parte de la zona.[207]

La revuelta, cualquiera que fuese su motivación, acabó con la actividad pública de los antiguos pitagóricos y con su organización reglada, pues la secta nunca revivió como sistema de vida ni

como entidad políticamente relevante. Algunos supervivientes pasaron a Grecia, como Lisis, que desempeñó un papel político destacado en Tebas como maestro del caudillo beocio Epaminondas; otros, como Arquitas o Filolao, tendrían años después cierta importancia –aparte de su actividad filosófica– en la vida pública de sus respectivas ciudades, pero siempre a título individual. De esta suerte, hay quien ha teorizado sobre un reflorecimiento de la política pitagórica tras la revuelta, entre 460 y 440 a.C., lo que a la postre habría influido en el legado de las ideas de la secta y su traslado al debate filosófico sobre la mejor constitución. La muerte de Pitágoras, de quien se dice indistintamente que murió en las revueltas, o que pereció más tarde o lejos del lugar,[208] contribuyó a que el grupo no se volviera a unir públicamente y, por ende, al fin de sus actividades políticas.

5. El legado del modelo político pitagórico

El legado de la política pitagórica en el pensamiento posterior es una cuestión sobre la que se ha teorizado mucho y que, después de las consideraciones anteriores, merece indagarse aún. Existen indicios de que la escuela dejó un tratado de política,[209] pero, en cualquier caso, la pervivencia de la figura semidivina y de la política entendida como realización de un personaje providencial y excepcional ha proyectado una larga sombra más allá del mundo griego, hasta llegar a nuestros días. Este tipo de *theioi andres* que encarnan Pitágoras o Empédocles, cuya actividad pública se divide entre el liderazgo carismático, la adivinación y el chamanismo, tuvo una gran influencia –contra lo que se podría pensar– en el pensamiento de los filósofos posteriores que son reconocidos como padres de la teoría política europea. Las ideas sobre el vuelo del alma y el contacto con lo divino del *theios aner*, portavoz de la *alétheia* ética y política y de la utopía divina, dejaron una honda huella en el pensamiento político de Platón e, indirectamente, en el de Aristóteles.

Cabe recordar inicialmente el estrecho contacto que Platón tuvo en sus viajes con los restos del pitagorismo –y, sobre todo, con el pitagórico Arquitas de Tarento, modelo de gobernante filósofo– que aún sobrevivían en la Magna Grecia de principios

del siglo IV a.C. La obra política de Platón está plagada de referencias a algunos temas de trasfondo u origen pitagórico, como el vuelo del alma (por ejemplo, en el mito de Er, incluido en la *República* 614 c), la inspiración profética y filosófica, la problemática de la acción del sabio sobre la sociedad y la búsqueda de modelos de excelencia política en la tradición mítica y religiosa (en el *Político* y, sobre todo, en las *Leyes*).[210] Aquí se expondrán brevemente las posibles herencias pitagóricas relacionadas con la mántica política, mientras que la influencia –igualmente discutida y discutible– del posterior pitagorismo político representado por Arquitas se verá en el capítulo siguiente.

La noción del filósofo que escucha una voz de lo divino en su interior ha dejado una huella indeleble en la teoría política clásica, y concretamente, en Platón.[211] Sócrates emprende su misión filosófica tras ser proclamado el más sabio por el oráculo y porque le «había ordenado obrar así el dios, a través de oráculos y sueños y en todas las formas en que un hombre fue alguna vez dirigido por el poder divino para hacer algo».[212] Pese a la distancia, temporal y en ocasiones irónica, con el mundo de los *theioi andres*, este concepto de inspiración divina no está lejos de aquellos legisladores, poetas, médicos y sabios mánticos del mundo arcaico que se recuerdan indirectamente en el *Ión* o en la *Apología*. El recuerdo de vidas y saberes pasados a través de la doctrina de la anámnesis se encuentra también muy presente en el *Menón*: la virtud, «que no se da por naturaleza ni puede enseñarse», llega así al hombre iluminado por el dios únicamente por «suerte divina» *(theia moira)*, como la profecía inspirada (o la poesía o la mística).[213] Todo señala a otra vía, alejada de la supuesta racionalidad platónica y que hunde sus raíces, en cuanto a esta figura del mediador mántico, en la tradición ejemplificada por Pitágoras. Salvando todas las distancias y matices filosóficos y literarios, el Sócrates platónico se asienta en algunas bases de este precursor mítico, si se piensa en qué medida su *daimon* en la *Apología*, su Eros filosófico en el *Banquete*, y su idea del sabio que aspira a acercarse al dios en el *Teeteto* beben de las fuentes religiosas relacionadas con el pitagorismo.[214] También parece relevante recordar aquí la interacción entre filosofía y mántica existente en el pensamiento político de Platón, que atribuye al

oráculo cierta importancia en la organización de sus ciudades ideales. En sus dos grandes proyectos de constitución para una comunidad perfecta se establece la obligación de consultar a Delfos para ciertos momentos clave, como la fundación de ciudades, el nombramiento de magistrados y la resolución de conflictos políticos e incluso legales.[215]

En cuanto al papel de la ley divina y del hombre divino en el mejor estado posible, es enormemente relevante la discusión filosófica en Platón, desde el supuesto modelo teórico de la *República* hasta las *Leyes* como programa político realista: «La mejor que se ha concebido hasta el presente».[216] Ciertas leyes modélicas se crean o son transmitidas por seres superiores, como legisladores míticos protegidos por la divinidad,[217] y el conocimiento filosófico es propio de las naturalezas excepcionales.[218] En el último proyecto político de Platón, la ciudad de las *Leyes*, la figura del héroe semidivino y filosófico parece fundamental, y los habitantes de la mejor ciudad son «dioses o hijos de los dioses»,[219] mientras que se evoca la necesidad de imitar la vida de la edad dorada en la que la divinidad reinaba sobre el mundo y recrearla en una comunidad utópica.[220]

Los modelos de la ley divina en este último diálogo de Platón recuerdan al mito religioso de la edad de oro, cuando los hombres vivían en la justicia: es un pasado cíclico que había de regresar. Las buenas y viejas leyes proporcionan al hombre las vías y los conocimientos necesarios (las matemáticas y la astronomía, *Leyes* 818b8-e2) para «convertirse en un dios». Divinidad y conocimiento filosófico están vinculados: en las *Leyes* el filósofo parece un verdadero *theios aner* (*Leyes* VII 792c8-e2), interpretación que se confirma en la *República*, pues a través de la relación con el mundo ideal, los filósofos se divinizan y la filosofía hace del gobernante un ser «como un dios» y amado por los dioses.[221] El gobierno filosófico es la forma humana de gobierno divino, la forma más perfecta de lograr la unidad ideal de la sociedad con su modelo divino ideal.[222] El filósofo-gobernante es un hombre semidivino y excepcional (874e7-875d5), en una noción no muy alejada de lo que fue el Pitágoras histórico.

Hay, pues, numerosos indicios en el pensamiento político de Platón de la necesidad de estos *theioi andres* –acaso los media-

dores divinos del chamanismo griego– para establecer un orden político perfecto.[223] Son personas, por supuesto, difíciles de encontrar en el mundo actual, dice el filósofo, «pero si tal hombre fuera a nacer o si alguien así hubiera entre vosotros, vivirán felices los que escuchen los discursos que salgan de su boca» (*ibid.* 5-7). Resulta inevitable el recuerdo de la retórica política de Pitágoras, cuyas palabras eran recordadas «como si fueran preceptos divinos» (Jámblico, VP 30). En hombres superiores con este verbo excepcional, que es oráculo y ley a la par, el dilema platónico entre el conocimiento humano y lo divino no sería imposible de superar. Como verá Aristóteles, un gobernante sapiencial de estas características no necesitaría leyes, porque él mismo representa toda regla y medida: su palabra es ley divina.[224] Así pues, la problemática relación entre el hombre divino y el gobernante genera un debate fecundo en la teoría política: una discusión sobre la ley divina y la humana de enorme relevancia para el pensamiento clásico.

Este mediador divino en la política también se hará notar en etapas históricas posteriores mediante la problemática relación entre ley y religión, como evidencia el caso del ordenamiento jurídico romano en época arcaica.[225] Por desgracia, no es éste el lugar para extenderse sobre esta amalgama jurídica y religiosa en la política clásica ni sobre su influencia en la evolución de la sociedad antigua; sólo esbozamos un breve panorama de la inabarcable cuestión que suscita el debate iniciado en el pitagorismo. Desde una perspectiva histórica, la relevancia sociopolítica de la adivinación se mantendrá en el mundo romano, y algunas magistraturas republicanas pueden explicarse a la luz del sacerdocio y de la interacción con la *lex sacra*.[226] Posteriormente, en la época imperial romana, no menos importante será el ideal neoplatónico de santidad para la conformación de la esfera política y la identidad religiosa, como se verá en el epígrafe siguiente. Las controversias durante la Antigüedad tardía entre paganos y cristianos harán uso abundante de figuras emblemáticas, especialmente en el paganismo, a fin de encontrar una contrafigura de Cristo,[227] desde el propio Pitágoras hasta Apolonio de Tiana. En autores como Juliano, Celso, Porfirio o Jámblico –a la sazón, biógrafos de Pitágoras–, estos personajes divinos se

convierten en símbolos de una identidad pagana ya amenazada por el cristianismo, religión de estado a partir del siglo IV. Para Porfirio y Jámblico,[228] el *theios aner* Pitágoras actúa como contrapunto pagano de los santos cristianos y del propio mesías como símbolo político e identitario del antiguo mundo pagano. Habrá muchos otros modelos semejantes en una sociedad que verá en los santos y en sus biografías míticas la ejemplaridad y excepcionalidad carismática que guía su transformación. También en la esfera cristiana se hará notar la influencia del modelo político del hombre providencial: el santo se convierte en un mediador entre la comunidad política y la voluntad divina para una sociedad inmersa en un profundo proceso de cambio.[229]

El *theios aner* –arcaico, clásico y tardío– refleja, en fin, una dinámica que ya se prefigura en el pitagorismo antiguo. Como un mediador entre la comunidad y la divinidad y un modelo de imitación, la vida del santón es modélica para el sistema de valores de la sociedad y la política. De ahí la importancia de valorar debidamente el primer ejemplo histórico que se da en Occidente de este mediador carismático con lo divino: Pitágoras.

IV. Breve panorama de la tradición pitagórica: pitagóricos y falsarios

Tradicionalmente los escritos atribuidos a la tradición pitagórica han recibido una consideración ambivalente, derivada de la propia confección dudosa del corpus de textos que la Antigüedad nos ha transmitido bajo el nombre de «pitagóricos». La falta de cualquier texto escrito que pueda ser hoy día razonablemente atribuido a Pitágoras nos hace plantearnos necesariamente la cuestión de la falsificación literaria y el singular problema de los textos pseudopitagóricos.[1] El propio Pitágoras, a menudo tachado de mago, fabulador o charlatán, e incluso considerado un mero personaje de ficción, se mueve en una nebulosa frontera entre la historia y la leyenda, como bien corresponde a este tipo de figuras que pueblan la literatura falsaria. A continuación se tratará esta ambivalencia, que marca indeleblemente la tradición del pitagorismo posterior a Pitágoras y con-

tamina su propia figura histórica, mediante ejemplos –tanto de pitagóricos como de falsarios– que han hecho fortuna. Finalmente se abordará la cuestión de los biógrafos y, en especial, la recepción biográfica de Pitágoras en el neoplatonismo.

Hay acuerdo general entre la crítica en cuanto al hecho de que Pitágoras no escribió ningún libro.[2] En las fuentes tardías se afirma explícitamente que Pitágoras nunca llegó a escribir nada, aunque la controversia al respecto ya existía en los autores antiguos.[3] Recordemos la alusión de Heráclito a que Pitágoras, «tras haber hecho una selección de escritos, obtuvo para sí mismo sabiduría, erudición desmedida y malas artes».[4] Sobre la base de este fragmento de Heráclito, varios autores antiguos y modernos defendieron la autoría de Pitágoras de esos «escritos», e incluso circulaba en la Antigüedad una lista de supuestas obras del sabio de Samos. Como dice Diógenes Laercio recogiendo estas versiones (VIII 6): «Algunos afirman que Pitágoras no dejó tras de sí ningún escrito, pero yerran [...]. Se atribuyen tres volúmenes a Pitágoras: uno sobre la educación, otro sobre la política y otro sobre la naturaleza». Pero muy verosímilmente Heráclito en este pasaje no se refiere a la posible labor de escritor de Pitágoras, sino a su manera de adquirir conocimientos recopilando escritos y sentencias de otros sabios. Diógenes sigue diciendo que circulaban otros tratados bajo su nombre que, en realidad, pertenecían a discípulos como Lisis, al que se adscriben otras obras falsarias. La cuestión queda ambiguamente tratada, de ahí que la falsificación literaria, como en el caso de otros autores de la literatura griega, sea un aspecto crucial para entender los recovecos de la tradición pitagórica y de los escritos atribuidos a esta escuela. La literatura pseudopitagórica que se compuso en la época helenística bajo el nombre del propio Pitágoras y de ciertos pitagóricos es uno de los fenómenos más interesantes de la historia literaria de la Antigüedad.

Jámblico refiere que Filolao de Crotona fue el primer pitagórico que publicó escritos: tres libros que fueron adquiridos por Dión de Siracusa, a petición de Platón, pues «Filolao había caído en una extrema pobreza y, como estaba asociado con los pitagóricos, por esta causa tenía parte de sus libros». Entre el material falsario empleado para autentificar estos libros está, por

supuesto, una carta de Platón a Dión.[5] Heraclides, en la lista recopilada por Diógenes Laercio (VIII, 7), da otros títulos atribuidos a Pitágoras, entre los cuales hay un *Sobre el Todo* y un *Discurso sagrado*, del que muchos han querido encontrar una referencia en el conocido testimonio de Heródoto acerca de los ritos funerarios pitagóricos y su origen egipcio (II 81), donde se menciona un *hierós logos* sobre este tema: ¿tal vez un discurso sagrado de los pitagóricos? Seguramente aquí Heródoto se está refiriendo más bien a un discurso sagrado egipcio –y no pitagórico–, pero ya desde antiguo se dieron por buenos muchos fragmentos de esta supuesta obra mística y religiosa del propio Pitágoras, que en su mayoría no serían sino fraudes. Como ejemplo de esta tradición del presunto *Discurso sagrado*, ya en el siglo III a.C. circulaban ciertos versos llamados *Aureos* que se atribuían a Pitágoras.[6] Estos *Versos de oro* constituyen una buena muestra de esta literatura falsaria, que, sin embargo, da fe de la compleja naturaleza del fenómeno: aunque se trata a todas luces de una compilación tardía, el poema conserva algunos restos de un estrato antiguo y posiblemente auténtico. Los *Versos de oro* son un breve compendio de pitagorismo en 71 hexámetros que hizo fortuna como modelo ético de comportamiento durante mucho tiempo, desde los primeros siglos de nuestra era. Se siguieron copiando y preservando durante la Antigüedad tardía y el mundo islámico e incluso, más adelante, Goethe los alabó y tradujo algunos de ellos. Es muy posible que parte del material y de las máximas contenidos en este texto pertenecieran a la secta originaria de Pitágoras;[7] lo mismo podría haber ocurrido con muchas otras obras falsarias.

Parece que los pitagóricos se esforzaron al principio en mantener su cohesión doctrinal y sus enseñanzas secretas e incorruptas, pero en cierto momento de la generación siguiente al maestro se empezaron a divulgar conocimientos, como se desprende de ciertas noticias sobre publicaciones de libros y expulsiones de ciertos miembros de la secta por haber divulgado conocimientos «en público». Algunos habrían publicado textos espurios, y pronto se estableció una distinción entre los «verdaderos» pitagóricos y los falsarios. Simplicio, en su comentario sobre el *De caelo* de Aristóteles, en el pasaje acerca de la cos-

mogonía pitagórica y el concepto de antitierra,[8] diferencia entre unos miembros «genuinos» de la secta y otros: «Así expuso Aristóteles las opiniones de éstos. Pero los miembros más genuinos de la escuela consideran [...]». Expone Porfirio (VP 53) también la dualidad entre miembros verdaderos y falsos como causa de la extinción de la secta: «En primer lugar por ser enigmática, luego porque sus escritos habían sido compuestos en dorio, [...] y también porque los que las transmitían al final no eran verdaderos pitagóricos». Jámblico (VP 2), por su parte, afirma que la sabiduría pitagórica ha quedado «oculta por ciertas doctrinas extrañas y símbolos secretos, y oscurecida por tratados falsos y espurios».

Hay, pues, un cierto conflicto interno durante el pitagorismo antiguo y en la transmisión de su legado tras la disolución de la secta. A él apuntan indicios como la propia división originaria entre matemáticos y acusmáticos, los testimonios que abundan en la existencia de pitagóricos auténticos y falsos, y las numerosas acusaciones de traición o divulgación de secretos que se vertieron contra algunos miembros del grupo, como Hípaso o Filolao, tal como se verá con más detalle a continuación. El *Nachleben* inmediato de la secta pitagórica tras la revuelta de Cilón aparece marcado desde el comienzo por los reproches entre ambos grupos, que pervivirán incluso en la literatura; así lo evidencia la ridiculización de los más estrictos entre los pitagóricos en la comedia griega posterior como una especie de sabios cínicos y harapientos.[9]

Como se ve, la temprana oposición entre los pitagóricos auténticos y los espurios –ya anticipada en las jerarquías gnoseológicas dentro de la secta y en su división en matemáticos y acusmáticos– derivaría en un problema que habría de impregnar toda la literatura pitagórica y dejarla bajo la sombra permanente de la duda. Por ello, en este breve panorama de la tradición pitagórica, que se centrará en la cuestión del número y la armonía como la aportación más destacada del pitagorismo en sus postrimerías, hay que contar siempre con la ambivalencia entre pitagóricos y falsarios. Muy pronto, como se cuenta en las vidas de Pitágoras, se distinguieron varios subgrupos entre los pitagóricos. Los más cercanos al sabio, considerados continuadores

de su secta, fueron acaso los que elaboraron las célebres teorías matemáticas y musicales y dieron lugar a la fama «científica» de Pitágoras al coincidir con las nuevas escuelas filosóficas, notablemente el platonismo. Otro subgrupo divulgó algunos aspectos más vulgares de las enseñanzas y conformó una escuela separada que abundó en la vertiente mágica del filósofo y en una cierta mística numérica. Lo paradójico para el lector de hoy día es que el resultado es coincidente, pues ambas escuelas han contribuido a desdibujar al Pitágoras histórico, de suerte que sólo han permanecido más allá de la duda los aspectos religiosos y políticos de su figura. Todo lo que se refiere a la geometría, la matemática y la astronomía llamada «pitagórica» solamente puede atribuirse al fundador de la secta en un plano puramente conjetural, pues todas las evidencias apuntan a que fueron doctrinas que se asentaron tras su muerte.

1. Pitagóricos: la cuestión del número y la armonía

Cabe preguntarse en primer lugar de qué círculos pitagóricos procede la tradición que ha consagrado al maestro Pitágoras como fundador de la matemática y de la cosmología numérica. Todos los testimonios conducen a pensar que el pitagorismo era, desde su origen hasta los siglos V-IV a.C., un saber eminentemente religioso, relacionado con las corrientes del chamanismo y de los misterios griegos, como demostrara Burkert en su día. Pero a partir de Platón este panorama cambiará notablemente y se irá imponiendo una percepción del pitagorismo como escuela sobre la matemática y la astronomía. Esta duradera transformación conceptual se inicia cuando el Sócrates de la *República* concuerda con ciertos «pitagóricos» en que las ciencias de los astros están hermanadas con las matemáticas.[10] Dentro de las doctrinas patrimonialmente transmitidas en torno a Pitágoras, es decir, la cuestión de la inmortalidad del alma y la de la comprensión del cosmos por medio del número, sólo tenemos pruebas fehacientes de que el primer grupo era original del pitagorismo antiguo. La clave del segundo gran bloque doctrinal atribuido a Pitágoras, el del número y los astros, como se decía en el prefacio, hay que buscarla en un pitagorismo cien años posterior al

maestro, que parece aproximar esa antigua escuela religiosa a la tradición metodológica y especulativa de las *archai* en la filosofía jónica.

Pero la cuestión del número se habría de afianzar aún más con Aristóteles, que ya da por cierto que los «llamados pitagóricos» creían que los números eran los principios *(archai)* materiales de las cosas.[11] Según Aristóteles, los elementos del número serían para los pitagóricos lo par y lo impar, siendo el primero ilimitado y el segundo limitado, y se coordinarían por el principio de la armonía. Gracias a ésta se irían combinando en magnitudes espaciales, dando lugar a nuestra realidad.[12] Otra cuestión que se les atribuía tradicionalmente, y que ha pasado al acerbo de la opinión común, es la transformación de la geometría en una forma de educación superior del alma mediante la búsqueda de sus principios en una esfera superior de la realidad, en una suerte de metafísica geométrica.[13]

Puede que algunas cuestiones básicas tratadas por el círculo de Pitágoras –sobre todo por los llamados «matemáticos», ocupados en las razones profundas de la doctrina– tuvieran puntos en común con la labor intelectual de los filósofos presocráticos que buscaban un *arché* o principio del universo. Al propio Pitágoras se le atribuían maestros como Tales o Anaximandro, y quizá esta relación explique la idea del número como origen de todas las cosas. Según la conocida cita de la *Metafísica* de Aristóteles, «en tiempos de estos filósofos y antes que ellos [*scil.* Empédocles, Demócrito, etcétera], los llamados pitagóricos se dedicaron a las matemáticas y fueron los primeros en hacer progresar esta ciencia. Absortos en este estudio, creyeron que los principios de las matemáticas eran los principios de todo. Y como los números son por su naturaleza anteriores a las cosas y aquellos creyeron percibir en ellos, más bien que en el fuego, la tierra y el agua, una multitud de analogías con las cosas que existen y se producen –creían que cierta combinación de números, por ejemplo, era la justicia, otra el alma y la inteligencia, otra la oportunidad–, y como veían que las combinaciones y proporciones de las escalas musicales estaban basadas en números, discurrían que todas las cosas estaban formadas a semejanza de los números y que los números eran anteriores a todas las cosas,

creyendo que los elementos de los números son los elementos de todos los seres, y que el universo entero es armonía y número».[14]

Seguramente el trasfondo de la matemática pitagórica antigua es más bien de índole mística y religiosa, incluso mántica. Jámblico (VP 93) contrapone el tipo de adivinación técnica que representa Abaris, quien practica la predicción mediante el examen de las vísceras de los animales, la llamada hepatoscopia, a la adivinación técnica de Pitágoras, que usaba «el arte de predecir por números, pues consideraba que era más puro, más divino y más adecuado para los números celestes de los dioses». La matemática del pitagorismo antiguo mantenía una consideración casi mágica de los números como dioses diversos, y del concepto y juramento de la *tetraktys* –la «cuatredad»– como correspondiente a los misterios de Apolo, al que por otro lado se consideraba relacionado con el tres y el trípode, como Afrodita, la naturaleza, era representada por el seis, combinación de sumas de pares y de impares (Jámblico, VP 152).

El origen de esta numeromancia y mitología religiosa basada en la cifra se encontraría en los misterios, como sostiene Jámblico (VP 145): «La teología pitagórica según el número se encuentra en Orfeo». Al propio Orfeo se le atribuyen las líneas transmitidas supuestamente por Pitágoras en el legendario *Discurso sagrado*, que relaciona el número con la divinidad y con la adivinación (Jámblico, VP 146): «La esencia eterna del número es el principio que mejor permite acceder al aprendizaje prognóstico de todo el firmamento, la tierra y la naturaleza intermedia, y también es raíz de permanencia de [hombres] divinos, dioses y démones». El aprendizaje místico es designado aquí como *promathestata*, en clara alusión a la profecía. Este pasaje de la legendaria obra atribuida a Pitágoras y el siguiente (VP 147), que se refiere a la manera en que el sabio le mostró a Abaris cómo adivinar el futuro mediante la numeromancia –frente a la mántica que practicaba el chamán hiperbóreo–, indican claramente un uso religioso del número, en la línea del capítulo anterior: «A través de los mismos números alcanzó una admirable presciencia y una veneración de los dioses según la aritmética que resulta especialmente apropiada para su naturaleza». Se atri-

buía así a Pitágoras una doble inspiración mántica: la inspirada mediante la incubación y la revelación divina en grutas, por un lado, y la técnica o numerológica, por otro. La teología numérica, en efecto, puede ser un resto de ese estadio arcaico de mística pitagórica, como se aprecia en la crítica de Aristóteles sobre el número perfecto, el 10: «Todas las analogías que podían descubrir en los números y en la música, junto con los fenómenos del cielo y sus partes y con el orden del Universo, las reunían, y así formaban un sistema. Y si faltaba algo, empleaban todos los recursos para que aquél presentara un conjunto completo. Por ejemplo, como la década parece ser un número perfecto que abarca todos los números, teorizaron que los cuerpos que hay en movimiento en el cielo son diez. Pero como no hay más que nueve, han debido imaginar un décimo, la antitierra. Todo esto lo hemos explicado con detalle en otra obra».[15] Hay que subrayar, según los testimonios de Aristóteles, de la doxografía y de las vidas tardías de Pitágoras, el valor simbólico y religioso que adquiría el número para los pitagóricos simbolizado en la *tetraktys* (o suma del 1-2-3-4) y en el número perfecto, el 10.[16] «Entre ellos», como refiere Sexto Empírico, «el número 4, que consiste en los primeros cuatro enteros, era llamado *tetraktys*. El 1 y el 2 y el 3 y el 4 hacen 10, el número más perfecto, puesto que llegando a él resolvemos todo de nuevo con respecto a la mónada y comenzamos a contar otra vez.»[17] Abundando en esto mismo, y relacionándolo con el juramento y símbolo de la *tetraktys*, fundamentan las fuentes tardías que el 10 fuera el número perfecto, objeto de culto para los pitagóricos: «La verdadera naturaleza del número es 10. Todos los griegos y bárbaros por igual cuentan hasta 10 y revierten después a la unidad. Y afirmaba [Pitágoras] de nuevo que el poder interno del número 10 radica en el número 4, es decir, en la tétrada. Y ello por la razón siguiente: si se parte de la unidad y se le añaden los números sucesivos hasta 4, se forma el número 10; si se excede la tétrada, se excede también el 10. Si, por ejemplo, se toma la unidad y se añade el 2, después el 3 y luego el 4, se completa el número 10. De manera que por su unidad el número radica en el número 10, pero en lo referente a su potencialidad radica en el número 4. Por esta razón solían invocar los pitagóricos a la tétrada como su jura-

mento más solemne: «Por aquel que transmitió a nuestra generación la *tetraktys*, fuente de la eterna naturaleza».»[18]

Otra doctrina básica era el principio contrario de lo ilimitado y lo limitado, como recoge Aristóteles en la *Metafísica*: «Creen según parece que el número es el principio de los seres en lo que se refiere a la materia, así como a sus modificaciones y estados diversos; los elementos del número son el par y el impar; el impar es limitado, el par es ilimitado; lo uno participa a la vez de estos dos elementos, porque a la vez es par e impar; el número viene de lo uno, y por último, el cielo entero se compone, como ya se ha dicho, de números. Otros entre éstos admiten la existencia de diez principios, que colocan de dos en dos, en este orden: Limitado e ilimitado; Par e impar; Unidad y pluralidad; Derecha e izquierda; Macho y hembra; Reposo y movimiento; Rectilíneo y curvo; Luz y oscuridad; Bien y mal; Cuadrado y cuadrilátero irregular». Parece, en efecto, que sólo en algunos pitagóricos –«otros entre éstos» *(heteroi de ton autón)*, según Aristóteles– estaba presente esta lista de diez pares de opuestos como elementos del universo, de manera parecida a otros sistemas presocráticos.[19] La coincidencia de esta doctrina con los fragmentos de Filolao[20] que se verán a continuación hace sospechar que se refiere al pitagorismo del siglo V a.C., antes que a una atribución originaria al maestro; como tantas otras invenciones suyas, parece de índole legendaria. Lo mismo sucede con la idea de la armonía musical como principio regulador de los objetos que circulan en el cosmos, considerada también como parte integral del núcleo de las ideas de Pitágoras; se trata de la proporción numérica como principio de la naturaleza física, ejemplificada especialmente en la noción de la «armonía de las esferas».

En lo que hace a la astronomía, se asignaba a Pitágoras la idea de que su composición y proporción numérica se basaba en el número perfecto de diez y que también los cuerpos que se mueven en torno a los cielos son diez «pero, como no hay más que nueve, han debido imaginar un décimo, la antitierra».[21] Asimismo se atribuía a los pitagóricos la idea de que la tierra no estaba en el centro del universo, sino que en esa posición existía un fuego –al que llamaban «guardián de Zeus»–, y que «la tierra es

una de las estrellas que, moviéndose circularmente en torno al centro, da lugar al día y a la noche. Se imaginan, además, otra tierra en oposición a la nuestra».[22] El fuego central se llamaba *hestía*, «hogar», como la diosa tradicional de la mitología griega, y habitaba en un lugar interior.[23]

Como resultado de todo lo anterior, de la configuración matemática del universo, de los cuerpos celestes y de su proporción, se decía también que para los pitagóricos el movimiento circular de las estrellas producía una cierta armonía, una música celestial que excedía las capacidades humanas. Para explicar por qué no podemos oírla, Aristóteles recurría a la siguiente imagen: «A los hombres les pasa como a los herreros, que están tan acostumbrados a este ruido que no se dan cuenta de él».[24] El símil utilizado aquí y la noción de *hestía* recuerdan las revelaciones en el mundo del fuego subterráneo. Puede decirse, tal vez, que existe tras estas concepciones un sustrato antiguo con visos de remontar al Pitágoras histórico.

Sin embargo, los orígenes de las ideas más propiamente matemáticas sobre la armonía y el número atribuidas legendariamente a Pitágoras se encuentran a todas luces en dos pitagóricos posteriores, Filolao de Crotona y Arquitas de Tarento, cuyas doctrinas acaso más cercanas al núcleo del pitagorismo antiguo serán expuestas brevemente a continuación. Parece que se debe atribuir al primero de ellos, Filolao, el mérito de haber dado forma en la primera mitad del siglo V a.C. a una cosmología pitagórica de raigambre metodológica similar a la de los presocráticos e influyente de cierto modo en Platón. La pregunta clave es en qué medida podemos asumir que el sistema de Filolao sea una reconstrucción de lo que enseñaba Pitágoras un siglo antes, si se trata de una innovación o bien de una refundición de materiales antiguos usando una terminología similar a la de otros filósofos presocráticos, que combina filosofía jonia con corrientes itálicas eleáticas. Por supuesto, era natural buscar en Pitágoras al fundador mítico de estas ideas «llamadas pitagóricas», sobre todo porque, en la tradición doxográfica que, por ejemplo, representa Diógenes Laercio, el origen de la filosofía griega se dividía en dos grandes escuelas: la jónica, encabezada por Anaximandro, y la itálica, con Pitágoras como fundador. Esto no

implica que tales teorías estuvieran ya presentes en el Pitágoras histórico o en su secta, donde se localizaba su origen.[25]

Obviamente, en los ejemplos de esta fecunda tradición doxográfica sobre Pitágoras hay elementos de su figura religiosa y de sus enseñanzas que se mezclan sin discontinuidad con otras teorías que, como veremos, pertenecieron a estos sucesores, así como con teorías posteriores de Platón, Aristóteles e incluso más allá. Así, resulta una labor casi imposible discernir un posible núcleo doctrinal científico de las enseñanzas de Pitágoras, aparte de sus temas míticos y religiosos, sin recurrir a la pura especulación. En las últimas décadas se ha estudiado especialmente la cuestión del número y la cosmología de los pitagóricos del siglo V a.C., sobre todo gracias a las nuevas ediciones de Filolao y Arquitas por C. Huffman.[26] El gran problema en estos autores es la cuestión de la autenticidad de sus fragmentos y, derivada de ella, la de los elementos pitagóricos en Platón y, *vice versa*, los elementos platónicos en este supuesto pitagorismo. La opinión de Aristóteles acerca de las semejanzas y diferencias entre Platón y el pitagorismo, nunca exenta de problemas, es una mediación interesada en el asunto que conviene tener en cuenta.[27] Además de la obra perdida de Aristóteles *Sobre los pitagóricos*, el Estagirita había compuesto un tratado que comparaba las doctrinas del pitagórico Arquitas con las del *Timeo* de Platón.[28] Se trata de discernir el grado de originalidad de ambos extremos, lo que se atribuye al pitagorismo antiguo en Platón y lo que de platónico puede haber en la cuestión del número como regidor del cosmos, una tarea básica de todo aquel que quiera afrontar la recepción de estas importantes ideas «pitagóricas» y dejar claro en qué medida se las puede hacer remontar al Pitágoras histórico,[29] mediante una apropiación, reinterpretación y reformulación de lo anterior bajo perspectivas e intenciones nuevas. Muy verosímilmente, la cosmología pitagórica del número, como casi todo lo transmitido por las fuentes postaristotélicas acerca de la física, los astros o el número, deriva de Filolao y Arquitas, aunque su paternidad legendaria se adscribiera a Pitágoras. Una vez constatado que el maestro de Samos no escribió nada, procede examinar ahora el posible origen de estas doctrinas, que con bastante seguridad puede encontrarse en los

pitagóricos Filolao de Crotona y Arquitas de Tarento, en la segunda mitad del siglo v y primera del siglo iv a.C. Burkert y Huffman han realizado a ese respecto una labor pionera y encomiable que ayuda a establecer con mayor nitidez la frontera entre el antiguo pitagorismo y el pitagorismo numérico y astronómico que se impondría tras la muerte del maestro. En lo que sigue, pues, se ejemplificarán las teorías de los dos pitagóricos auténticos que contribuyeron a fijar en la posteridad la noción de que Pitágoras y su secta se ocuparon con preferencia de la cuestión del número, la música y la armonía astronómica. Para ello, nos centraremos en dos fragmentos concretos de Filolao y Arquitas que permitirán, siguiendo los resultados de los mencionados estudios sobre el pitagorismo de los siglos v y iv, reparar en la deriva, muy pronto platonizante, del pitagorismo posterior a Pitágoras.

Filolao (fr. 6): la armonía, el límite y lo ilimitado

Si se repasan brevemente los fragmentos de Filolao que se dan por auténticos,[30] podemos concluir que la paternidad de las ideas mencionadas sobre el número y el movimiento armónico del cosmos debe atribuirse a este filósofo pitagórico. Filolao de Crotona (470-385 a.C.)[31] pudo ser uno de los supervivientes del colapso de la escuela pitagórica en Crotona o uno de los epígonos que marcharon a Grecia, como Lisis, pues Platón le sitúa como maestro en Tebas, poco antes de la época en que se desarrolla el *Fedón* (399 a.C.).[32] Parece que era, pues, contemporáneo de Sócrates y que estuvo activo en Grecia, aunque poco es lo que se sabe de él. Pudo haber conocido a Platón en Italia, según Diógenes Laercio, y para este mismo autor murió en Crotona por haber pretendido la tiranía.[33] Filolao, según se cuenta, fue el primero que publicó doctrinas pitagóricas,[34] un libro en concreto,[35] seguramente *Peri physeos*, o quizá tres libros que Platón habría adquirido para componer sus cosmologías.[36] Sus doctrinas se centran en una cosmología y una teoría sobre la naturaleza basada en los números.

A Filolao se le atribuye, en efecto, una de las primeras teorías no geocéntricas acerca del cosmos, que giraría sobre un gran

fuego central.[37] Como transmite Aecio, «Filolao pone el fuego en el centro del universo y lo llama "hogar del mundo", la "casa de Zeus" [...], y afirma que el centro es por naturaleza primario y que, en torno a él, bailan diez cuerpos divinos».[38] También el comentario de Simplicio a Aristóteles indica que la cosmología pitagórica puede ser atribuida a algunos «miembros genuinos» de la secta, tal vez los matemáticos: «En el centro de la tierra afirman que hay un fuego y que en torno al centro se mueve la antitierra, también tierra ella misma, cuyo nombre viene de su oposición a la nuestra; después de la antitierra viene nuestra tierra, que también se mueve en torno al centro y, después de la tierra, la luna; pues así lo cuenta Aristóteles en su obra *Sobre los pitagóricos* [...]. Esto es lo que piensa Aristóteles, pero los miembros más genuinos de la escuela consideran al fuego central como la fuerza creadora que da vida a toda la tierra desde el centro y que calienta sus partes frías; y por eso la llaman "torre de Zeus", como Aristóteles contó en su escrito *Sobre los pitagóricos*, y otros la denominan "baluarte de Zeus", según él mismo dice en dicho escrito, y otros "trono de Zeus"».[39] Esta variedad de pitagóricos hace alusión a la división interna de la comunidad, ya atestiguada en la historia de la secta. Entre los pitagóricos genuinos seguramente se encontraría el propio Filolao, al que se le pueden atribuir las doctrinas y nombres metafóricos para el fuego central del universo. Y a él se puede referir igualmente el odio visceral que, según Jámblico (VP 246), profesaron los viejos pitagóricos a «aquel que primero reveló la naturaleza de lo mensurable y lo inconmensurable a quienes no eran dignos de participar en las doctrinas». En Filolao se hallaría, pues, el inicio de esta tradición cosmológica del pitagorismo, como primer autor que, según la tradición, «desvela» las supuestas doctrinas secretas del maestro.

Por otra parte, Filolao diseñó un concepto de la naturaleza y una epistemología numérica que dejaron honda huella en su época. Sostenía que toda materia está compuesta y es cognoscible por el número, en sus dos formas, limitantes e ilimitados *(peraínonta / ápeira)*, más la tercera que se produce por la mezcla de ambas (frs. 4 y 5), lograda gracias a la llamada «armonía». El alma es asimismo como una «mezcla y armonía» de los elementos del

cuerpo. Esta idea, clave y fundamento de su filosofía, aparece en el fragmento 6 de Filolao, que merece la pena citar por completo para comentarlo a continuación: «De la naturaleza y de la armonía, esto es lo que hay: el ser de las cosas por ser inmortal y la propia naturaleza admiten conocimiento divino y no humano; no sería posible que ninguna de las cosas que son y son conocidas por nosotros hubieran llegado a ser de no haber estado antes los seres de las cosas, de los que se compone el universo, tanto los limitantes como los ilimitados *(ton perainonton kai ton apeiron).* Estos principios preexistentes no eran semejantes ni estaban relacionados, por lo que era imposible que estuvieran ordenados, a no ser que hubiera existido una armonía de alguna otra manera. Las cosas que son semejantes y están relacionadas no necesitan armonía, mas las que no son semejantes y no están relacionadas ni tienen la misma velocidad es necesario que hayan sido juntadas por armonía, si van a estar dentro de un orden».[40]

Para determinar el fundamento de la realidad última, Filolao rebasa las *archai* de los presocráticos y remite innovadoramente a dos principios preexistentes: los limitantes y los ilimitados. Estos elementos han sido interpretados sucesivamente como par o impar, o, binariamente, como lo existente y lo inexistente.[41] Conviene tratar de eliminar los restos de interpretaciones platónicas y aristotélicas en estos testimonios y fragmentos,[42] valorándolos como una suerte de dos principios cosmogónicos sobre los que actúa la armonía para crear el universo. En ese sentido, cabe recordar la cosmogonía de Ferécides, el legendario maestro de Pitágoras, y buscar una justificación original teológica a lo que luego fue interpretado como numérico. Los limitantes e ilimitados funcionan como un par natural: los ilimitados definen un *continuum* sin fronteras, mientras que los limitantes establecen fronteras en ese *continuum* de la realidad. El equilibrio entre estos principios es la *harmonía* que alberga el cosmos y los seres que hay en él.

Este fragmento de Filolao expone la eternidad de la naturaleza a partir de dos tipos de elementos contrarios, principios fundamentales de preexistencia eterna, sobre los cuales actúa la armonía, que produce unidad a partir de esa multiplicidad y es numérica en cuanto a la forma, como recoge el fragmento 4 de

Filolao: «Todas las cosas que son conocidas poseen número: pues nada puede ser conocido ni comprendido sin número». También es específica de Filolao la idea de que los números están armonizados en proporción, correspondiendo a las tres consonancias básicas de las escalas musicales: la octava (2:1), la quinta (3:2) y la cuarta (4:3). Si sumamos todas éstas, se halla de nuevo el número perfecto, 10, con arreglo al cual los pitagóricos lo armonizaban todo: 10 planetas, 10 dioses, un hogar central del universo, una música celestial que armoniza a los planetas, etcétera.[43] Se trata de un sistema filosófico coherente, basado en el número y la proporción, y con estribaciones, por otro lado, extrapolables a todas las disciplinas.

La armonía ya era un principio de unión cósmica anticipado por ciertos presocráticos, de modo que se puede hablar de precedentes en ese sentido: Filolao hace surgir el cosmos de su acción sobre elementos cuyo ser o esencia –así como la de la naturaleza en sí– supone un conocimiento divino que excede las capacidades humanas.[44] En el citado fragmento 6 de Filolao aparece el término *archai*, que recuerda a todo el conglomerado de la filosofía presocrática o a los *rizómata* de Empédocles que recoge Platón en el *Timeo*. Otros fragmentos verosímilmente auténticos que conservamos de Filolao, como el 13 y los testimonios A7a y A27,[45] ofrecen nuevas interpretaciones sobre el término *arché*, que señala el mínimo conjunto de principios necesarios para explicar los fenómenos en cada área de investigación.[46] Si en el fragmento 6 las *archai* son el punto de partida de la naturaleza, limitantes o ilimitados, en otras disciplinas pueden valer como principios de inteligibilidad tras todo acto de conocimiento. En otros testimonios de Filolao –teñidos de ciertas implicaciones sospechosas– se pueden apreciar otras distinciones más cercanas a las teorías platónicas, que articulan la naturaleza del universo con la del hombre, el macrocosmos y el microcosmos. El fragmento 6 de Filolao sugiere un nivel de conocimiento ininteligible para los humanos, más allá de la distinción de ilimitantes y limitados, o pares e impares que proponía la lectura aristotélica, para la cual el número era el fundamento cosmológico del pitagorismo.[47] Frente a esto, lo que aquí parece aflorar es un estadio antiguo, aporético y casi religioso que

afirma la verdadera imposibilidad de conocer la esencia de las cosas salvo por «divinización» epistemológica. Quizá en este fragmento podamos hallar rasgos originales de una cosmología filolaica que quisiera hacerse remontar al legendario fundador de la secta pitagórica.

En todo caso, la idea de que los pitagóricos basaban el cosmos en el número y la proporción, recogida por las ideas de Filolao, se reafirma sobremanera a partir de Aristóteles: «Los llamados pitagóricos recurren a principios y elementos más extravagantes que los filósofos naturales (y la causa de ello es que no los han tomado del mundo sensible, pues las cosas que estudian las matemáticas, salvo las astronómicas, carecen de movimiento); y, sin embargo, sus discusiones e investigaciones siempre se ocupan de la naturaleza. Ellos proponen que el firmamento fue engendrado y observan lo que sucede con sus partes, sus modificaciones y sus actividades, y al hacerlo agotan totalmente los principios y las causas totalmente en tal relación, de forma que parecen coincidir con los otros filósofos naturales en que la realidad es todo cuanto es perceptible por los sentidos y se halla contenido en el denominado firmamento». Aristóteles ve en esta teoría, la de lo limitado y lo ilimitado –entendido como una referencia a lo par y lo impar–, la base de toda la ontología pitagórica, que se fundamenta, extrañamente a su juicio, en un elemento no tomado del mundo sensible: el número. La oposición filolaica entre «limitantes» e «ilimitados» es recogida, así en el par «limitado»/«ilimitado», por la tradición filosófica posterior, tras la recepción platónica del concepto en el *Filebo* (23c ss.), que, como veremos, es seguramente deudora de esta concepción pitagórica. Por otra parte, destaca aquí la comparación, contraposición y acuerdo con los otros «filósofos naturales». Otros testimonios van más allá y se condensan en un verso épico transmitido por varias fuentes: «Todo es número».[48]

Algunos autores han querido ver en estas teorías indicios de posibles relaciones con el Pitágoras histórico. Para Kahn, por ejemplo, hay varios temas filolaicos donde se podría reconocer un pitagorismo antiguo y preexistente, entre ellos la noción de orden cósmico como lista de principios opuestos, muy familiar a la filosofía jonia y coincidente con sus sistemas: la lista de opo-

siciones de Pitágoras, que se conserva en alguno de los fragmentos citados aquí, se asemeja a lo que Anaximandro o Heráclito podrían haber enunciado. Sin embargo, pese a que la idea de las *archai* opuestas que determinan el universo puede remitir a la filosofía milesia y a la posibilidad de que Pitágoras conociera esta corriente de pensamiento, todo ha de quedar aún así en el plano hipotético.[49] Más allá de tales conjeturas, sólo tenemos certeza de que todas estas afirmaciones corresponden a teorías de Filolao, autor, según lo ya comentado, del primer texto pitagórico escrito.[50] Sin duda, este pensador revolucionó la filosofía anterior de tal modo –por medio de estos dos elementos primordiales y abstractos que superaban las *archai* presocráticas– que su sistema se hizo célebre y fue considerado como una propuesta de la filosofía itálica, crotoniata y, por ende, pitagórica. Así, cabría interpretar las afirmaciones aristotélicas acerca de que los pitagóricos recurrían a principios «no sensibles»[51] como una alusión a estos influyentes filósofos itálicos, con Filolao al frente.

En efecto, hay varios fragmentos de Filolao en torno a la unidad y armonía del mundo sobre los que a veces pesa la sospecha de haber sido modelados platónica o aristotélicamente (frs. 7, 17 y 21). Más allá de la tradición relativa a la compra de los célebres tres libros de Filolao, llama la atención cómo Platón parece recoger las ideas características del fragmento 6 (y 6a) para trazar sus nociones cosmológicas: el origen tripartito del cosmos en Filolao pasaría en Platón –*Filebo* y *Timeo*– a ser una unidad cuatripartita (principios limitado e ilimitado, la *chora* y el demiurgo), introduciendo como novedad la causa divina, algo en principio ajeno al pitagorismo. En cuanto a la *harmonia*, en el *Timeo* Platón va más allá y presenta el cosmos como una obra bella y buena en el mayor grado posible, a imagen del mundo inteligible: el orden «más bello y perfecto, porque este universo es uno y único».[52] El mundo está tan acabado como la mejor obra de arte posible, gracias a la perfección de sus partes más pequeñas y la conjunción de estos engranajes entre sí en una unidad plena.[53] El concepto de lo Uno es de gran relevancia en las lecturas posteriores –platónicas y neoplatónicas– de la cosmología de Filolao: lo Uno es anterior a los números propiamente

dichos, que se dividen en pares (ilimitados) e impares (limitantes), y participa de ambas naturalezas. El cosmos se deriva de lo Uno por efecto de ambos principios, limitante e ilimitado, y a partir de ahí comienzan a surgir los números, que son dioses y conceptos abstractos muy variopintos –4 y 9, *dike*; 7, *kairós*; 2, *doxa*; 5, la totalidad; 10, la perfección– en toda una suerte de mitología numérica.[54]

Le seguirán las derivaciones geométricas platonizantes, que llegan al mundo sensible pasando por una serie de etapas intermedias. Esta cosmología está basada en las nociones pseudo-pitagóricas de la mónada y la díada indefinida como primeros principios del universo, donde «la mónada era el comienzo de todas las cosas. Y [...] de la mónada surgía la díada indefinida, que se subordina a la mónada como su causa. [...] de la mónada y de la díada indefinida surgen los números. Y de los números los signos. Y de éstos las líneas de las que se componen las figuras planas. Y de las figuras planas surgen las figuras sólidas. Y de las figuras sólidas los cuerpos sensibles, cuyos elementos son cuatro: fuego, agua, tierra y aire, los cuales se trasladan y giran a través de la totalidad. Y de ahí se genera el cosmos animado, inteligible, esférico».[55] Estas ideas aparecían en ciertas *Memorias o comentarios pitagóricos* supuestamente conservados por la familia del propio Pitágoras y compiladas por Alejandro Polihístor (s. II), que son claramente una falsificación plagada de restos de otras corrientes filosóficas alejadas del pitagorismo antiguo. El pasaje, como vemos, revela una serie de tendencias que lo acercan al platonismo antiguo y medio en una característica y nebulosa indefinición entre lo pitagórico –aunque sea filolaico– y lo falsario-platonizante.

Sobre toda la cuestión del número y la armonía pitagórica planea la sombra de Platón y de su relación con Filolao y el pitagorismo del siglo V a.C. Ya se han examinado algunas evidencias de la relación entre Platón y el pitagorismo antiguo como un tema fundamental para la pervivencia de las ideas del hombre divino y su secta. Pero ahora procede tratar brevemente las posibles herencias de este «nuevo» pitagorismo filolaico, con especial referencia a la cuestión del número y la armonía. El problema es doble para el lector: por un lado, la manera en que

el platonismo ha contaminado los fragmentos supuestamente pitagóricos que se han preservado; por otro, los posibles restos de pitagorismo en las obras de Platón, en una amalgama histórico-literaria y filosófica de difícil discernimiento.

Por un lado, en toda la tradición pitagórica se observan rasgos profundamente enraizados en el pensamiento de Platón. El Pitágoras legendario de las *Vidas*, en el fondo, lo que enseña es a conocer el mundo de las ideas, haciendo salir el alma del cuerpo para contemplar las cosas incorpóreas y eternas, lo que existe de verdad. Ciertos pasajes de las vidas legendarias de Pitágoras están plagados de platonismo,[56] de suerte que a veces el sabio de Samos parece el fundador de la metafísica moderna, cosa de la que seguramente estaba muy alejado. Así pues, la lectura de textos pitagóricos tardíos, como la mayor parte de las biografías conservadas, con su sabor claramente platonizante, representa todo un desafío intelectual en cuanto al deslinde de lo platónico y lo pitagórico.

Por otro lado, los testimonios históricos sobre Platón y sus propias obras remiten inevitablemente a contextos pitagóricos de los siglos V y IV a.C. Aunque no haya pruebas textuales de presencia pitagórica en los diálogos de Platón, sí podemos notar diversos pasajes clave, por lo que se refiere a nociones de la metafísica, la teoría del alma, la política o la educación, que presentan referencias muy relevantes al pitagorismo de Filolao: aspectos como la contraposición entre el mundo de las ideas y el mundo sensible, la noción de las matemáticas como un conjunto de entidades intermedias entre lo inteligible y lo sensible, la oposición de lo limitado e ilimitado, la mónada y la díada ilimitada, etcétera.[57]

No sólo los diversos testimonios doxográficos y las cartas atribuidas a Platón nos permiten asegurar los vínculos del filósofo con los círculos pitagóricos del momento, sino también sus propios diálogos. Seguramente fue la fama de la escuela de Pitágoras, pese a su caída en desgracia, o por lo menos la de algunos pitagóricos cercanos en el tiempo, lo que llevó a Platón a tierras itálicas. Algunos protagonistas de los diálogos, como el mencionado Timeo en el diálogo homónimo, o Simmias y Cebes, presentados como discípulos tebanos de Filolao en el *Fedón*

(61d 6),[58] parecen reforzar esta idea. Asimismo, la amistad entre Platón y Arquitas de Tarento, de la que se hablará en el siguiente epígrafe,[59] ha devenido un lugar común para estrechar los lazos entre el ateniense y los pitagóricos. Ciertos pasajes de Platón demuestran un conocimiento considerable del *bíos* pitagórico, concebido como unión entre la vida práctica y la contemplativa, y un cierto respeto hacia éste.[60] Se alaba la *synousía* pitagórica que logra el ideal platónico, la unión entre enseñanza filosófica y actividad política, frente a la enseñanza tradicional simbolizada por Homero (*República* X 600 a-b). Timeo, por otro lado, es también presentado como astrónomo, físico y músico teórico que a la vez ha desempeñado las más altas magistraturas en una ciudad con una legislación pitagórica como Lócride. Platón se refiere nominalmente a los pitagóricos en la *República* (VII 529d-532a) al hablar de la analogía entre la vista y el oído y entre la astronomía y el movimiento armónico, reconociendo su acuerdo con los pitagóricos, pero reprochándoles que «busquen números en los acordes percibidos por el oído; pero no se remonten a los problemas ni investiguen qué números son concordes y cuáles no, ni por qué lo son los unos de los otros». Pero ¿se está refiriendo aquí a Pitágoras o al mundo teórico de Filolao? Nótese cómo, en el primer pasaje citado de la *República* (X 600 a-b), Platón distingue a Pitágoras comparándolo con Homero y lo ensalza como fundador de esa comunidad sapiencial de los pitagóricos con la que los homéridas no pudieron nunca soñar. Pero en el segundo pasaje (VII 529d-532a) hace referencia a esos «nuevos» pitagóricos y a sus tesis, aludiendo tal vez a Filolao. La diferencia estriba en el *bíos*, para el que no hay reparo en nombrar a Pitágoras –por única vez en los diálogos–, y las doctrinas pitagóricas, para lo que se prefiere la mención del grupo.

El número y la proporción desempeñan un papel fundamental en la cosmología del *Timeo* (53a7-b5), pues prueban que el mundo es uno y ha sido ordenado por la divinidad. Pero la armonía y la proporción en el cosmos de Filolao, que refleja Platón en este diálogo, no obedecen al designio divino, sino que se encuentran en la estructura profunda del cosmos, presentes en todo lo que deriva de la unidad primigenia y generadora del universo: lo Uno es anterior a los números propiamente dichos, es

par e impar en sí mismo, y el nacimiento del cosmos comienza cuando los números son generados desde lo Uno por efecto de introducir lo ilimitado y limitante en él.[61]

Tanto las referencias al límite y lo ilimitado como a la música, a la proporción musical en el cosmos o a la educación del alma en Platón suponen presumibles evidencias de este pitagorismo nuevo.[62] Probablemente la cosmología de Platón deba mucho a Filolao, pues presenta cuatro categorías generales que podría derivar de él:[63] el límite, lo indeterminado, la causa de la mezcla (el intelecto divino o demiurgo) y el resultado de la mezcla (el cosmos). En Filolao, la aparición del número y de la proporción es el principio del límite en los seres. Ya en la propia Antigüedad se vieron influencias pitagóricas, y concretamente de Filolao, en el *Timeo*.[64] En el *Filebo* 23c-31a, el dios define los elementos o géneros de lo limitado e ilimitado *(peras / ápeiron)* en los seres y, a partir de la mezcla de ambos, surge un tercer elemento, lo mezclado, que a su vez indica la existencia de un cuarto: la causa de esta mezcla.

Pero ése no es el único ni el más célebre pasaje del *Filebo* conectado con el pitagorismo. Cuando Platón apunta a esta teoría filosófica –la de lo limitado y lo ilimitado, lo uno y lo múltiple–, afirma que es un sistema metódico que lleva al hombre a un conocimiento muy cercano a lo divino –que no es sino una forma de vida–, un método de pensamiento que una figura prometeica se encargó de acercar *in illo tempore* a los seres humanos (*Filebo* 16b8-17a5):

«–¿Qué camino es ése? –pregunta Protágoras–. ¡Sólo necesito saberlo!

»Sócrates: –Pues es aquel que no es difícil de indicar, pero sí muy difícil de transitar. Pues todo lo que tiene que ver con el arte que se haya descubierto alguna vez se ha hecho evidente gracias a él. Examina la vía a la que me refiero.

»Protágoras: –¡Pero dilo!

»Sócrates: –Es un don de los dioses para los seres humanos (así al menos me lo parece) que fue arrojado desde el cielo por los dioses a través de cierto Prometeo junto con un fuego muy resplandeciente. Los antiguos, que eran superiores a nosotros y vivían más cerca de los dioses, nos transmitieron este mensaje:

que los objetos que se dicen que siempre son existen a partir de lo uno y de lo múltiple, y tienen en sí mismos como algo connatural el límite y lo ilimitado».

Pese a la enorme discusión suscitada por este pasaje, no cabe dudar de que Platón se está refiriendo aquí no sólo a los pitagóricos, sino, más concretamente, a una figura legendaria –sea Filolao o, con más certeza, el divino Pitágoras–, aludida por medio de Prometeo, portador del fuego.[65] Aquí se puede ver cómo se logra en el plano mítico la atribución legendaria del *bíos* o método y de las doctrinas a un protector como Pitágoras. Pero la alusión viene también al hilo de la exposición del mejor camino para el razonamiento, y recoge la noción de que el propio camino es un «don de los dioses para los seres humanos», evidenciando la manera en la que no sólo Platón, sino seguramente también los propios pitagóricos, atribuían sus tesis y su método epistemológico a un *protos heuretés*, un fundador legendario: el líder carismático y casi mítico de la secta. La referencia a Pitágoras en este pasaje combina las dos alusiones comentadas en la *República* en cuanto a fondo y forma, método y doctrina. Por un lado, se pone de manifiesto que es un modo de vida, una ética que sirve de método de conocimiento; por otro, que sucedió en una etapa anterior y fue hallado por unos hombres más cercanos a los dioses.[66] A la luz de lo examinado en los capítulos I y III, no es de extrañar que esta epistemología del pitagorismo posterior –y su reflejo platónico– esté basada en la consideración sobrenatural del *theios aner*, ya sea Pitágoras, Prometeo o el filósofo en su camino de asimilación a la divinidad.

Arquitas (fr. 3): geometría, astronomía y buen gobierno

La otra gran idea patrimonial del pitagorismo que deriva de los miembros de la escuela posteriores al maestro y que también encuentra acogida en la filosofía posterior, sobre todo de Platón, es la de la armonía del mundo como proporción matemático-musical y la del estudio de la geometría para entender estas proporciones en el macrocosmos y en el microcosmos. Se han apreciado suficientes conexiones para dar por cierto que las ideas del pitagórico Filolao –atribuidas a Pitágoras para dotar-

las de mayor prestigio– le han servido de modelo al filósofo ateniense.

La geometría es *arché* y *metrópolis* en el pitagorismo de Filolao (fr. 7), es decir, fundamento del resto de saberes.[67] Si el número permitía llegar a conocer las cosas, es la geometría la que brinda al pitagorismo de la generación posterior al maestro un modo de sistematizar ese conocimiento.[68] Además, la utilización del término *metrópolis* por Filolao remite a connotaciones políticas relacionadas con la historia de las colonizaciones griegas en el sur de Italia. Como se recordaba más arriba, la propia fundación de Crotona, centro del pitagorismo antiguo, por parte de colonos peloponesios,[69] estaba relacionada con la sabiduría apolínea y con el rito de llevar el fuego del altar central de la ciudad madre al nuevo altar central paralelo de la colonia. El acto ritual de llevar el fuego de la metrópolis a la colonia representa una vinculación simbólica *ab origine* y, a la vez, sugiere una relación parecida a la que se obra en la astronomía pitagórica de Filolao, con los cuerpos celestiales girando alrededor del fuego central invisible u hogar *(hestía)*, origen del cosmos.[70] Así, hay que tener por seguro que para el pitagorismo de Filolao las ciencias tendrían origen y fundamentación en la geometría.

Pero es otro el filósofo que relacionó definitivamente las artes pitagóricas con el buen gobierno, el modelo de sabio político en el que seguramente se inspiró Platón: Arquitas de Tarento (435-347 a.C.). Arquitas, hijo de Histieo, fue discípulo de Filolao y es el vínculo históricamente mejor definido del mundo pitagórico con Platón,[71] gracias a los viajes del filósofo ateniense entre 390 y 350 a.C. La relación entre Platón y Arquitas, por otra parte, se encuentra atestiguada no sólo en la atractiva y aún polémica *Carta VII*, sino también en Diógenes Laercio, quien cuenta que el pitagórico Arquitas rescató a Platón de una situación arriesgada en manos del tirano de Siracusa, Dionisio II.[72]

Aunque la relación discípulo-maestro entre Platón y Arquitas es demasiado controvertida y excede nuestro propósito aquí,[73] su contacto queda confirmado más allá de toda duda. Se diría que ambos filósofos mantenían una relación de hospitalidad con matices de aprendizaje y que Platón, en torno a los años 388-387 a.C., recibió enseñanzas de Arquitas en doctrinas pita-

góricas *(mathémata)*, tal vez entendidas como matemáticas o acaso como el objeto del currículo de los «matemáticos», considerados como uno de los grupos –los genuinos– que se distinguían en el antiguo pitagorismo. Se ha supuesto en ocasiones que el personaje central del *Timeo* de Platón, que contiene una cosmología de claras influencias filolaicas, es un trasunto del Arquitas histórico que conoció el filósofo ateniense en la Magna Grecia.[74] Pero Platón permaneció en una postura crítica hacia sus enseñanzas, y Arquitas, a su vez, no quiso involucrarse totalmente en los proyectos políticos de Platón en Sicilia. La falta de fuentes hace que la influencia de Arquitas en el pensamiento de Platón sea muy difícil de evaluar. Además de su obra filosófica y científica, como astrónomo y matemático, Arquitas fue estratego de Tarento siete veces, desde 367 hasta 361 a.C., y las fuentes históricas le relacionan con el poderío de su ciudad y con la implantación en ella de un régimen democrático.[75]

El hecho de que Tarento, la patria de este pitagórico, hubiera sido colonia de la oligárquica Esparta, así como los evidentes lazos del pitagorismo antiguo con la forma de gobierno aristocrática que se comentaron en el capítulo anterior, han inducido a algunos estudiosos a rechazar el componente democrático que tradicionalmente se ha visto tanto en el gobierno de esta ciudad como en la teoría política de Arquitas.[76] Sin embargo, parece seguro que Tarento cimentó su éxito político en un sistema democrático y benévolo, basado en el fomento de la concordia social, que pronto quedó como arquetipo de ordenamiento justo y de lo que la aplicación de las ciencias –cálculo, matemática y geometría– a la política podía lograr.[77] Arquitas tuvo una enorme fama en el mundo romano, pues se le consideró, como a todo el pitagorismo, un precursor de la filosofía latina en cuanto filosofía itálica.[78] En este sentido, Arquitas parece un pitagórico tradicional por su combinación de temas sapienciales y políticos: fue matemático, estratego, geómetra y músico. Tal vez se le pueda considerar el responsable de un último florecimiento de la escuela, o bien el refundador del pitagorismo como nueva ciencia de ciencias, basada en la matemática y en la música, de una forma que habría de marcar para siempre la tradición pitagórica. De hecho, y es prueba de su importancia, se le atribuye-

ron más obras espurias que a ningún otro miembro de la secta, incluyendo al maestro. Sin embargo, es muy significativo que en su rico anecdotario no haya ninguna tradición acerca de su relación con la reencarnación o los saberes religiosos típicos del pitagorismo antiguo. Es ya un lugar común indicar que Arquitas recogió toda la tradición pitagórica desvinculándola de su sentido más místico y religioso, y racionalizándola con su uso de la geometría.

De la muerte de Arquitas no se sabe nada, aunque algunos afirman que murió en un naufragio, basándose en la información transmitida por una *Oda* de Horacio dedicada a Arquitas y que marcaba el lugar de su sepultura. Los versos de Horacio (*Odas*, I 28 1 ss.), un diálogo entre Arquitas (o su tumba) y un marinero, dicen así: «Tú, Arquitas, que mediste los términos de la tierra y el mar con sus incontables arenas, yaces junto a la costa etrusca por no haber quien echase sobre tu cadáver un puñado de polvo. ¿De qué te sirvió penetrar en las celestes mansiones y recorrer el mundo de polo a polo si habías de morir?». Esta idea del matemático excelso que es capaz de contar las arenas del mar recuerda a unos versos de Píndaro relacionados con la mántica apolínea (*Pítica* IX 43 ss.): «El término destinado a todas las cosas lo conoces tú, y todos sus caminos: cuántas hojas de la tierra en primavera brotan y cuánta arena, en la mar y los ríos, al batir de las olas y el viento se amontona».

Los escasos testimonios de Arquitas que, entre la multitud de obras espurias, se pueden considerar auténticos proporcionan indicios de un pensamiento que aplica el cálculo *(logismós)* a todas las disciplinas, en la línea de las ideas matemáticas de Filolao y del «nuevo» pitagorismo. El fragmento 3 de Arquitas habla del cálculo también en clave política, como verdadera geometría del estado justo: «Cuando se descubre el *logismós*, se hace cesar la discordia y aumenta la concordia. Pues cuando éste está presente nadie quiere más que su lote y reina la equidad. A través del *logismós* somos capaces de llegar a acuerdos en nuestros tratos con los demás. Así, el pobre recibe del poderoso y el rico da al necesitado, pues ambos confían en que es justo en función de aquél».[79] El cálculo y su aplicación espacial, la geometría, pueden solucionar cualquier problema e incluso aplicarse a la

astronomía, la música, la política o los negocios.[80] La ya mencionada alusión de Platón en la *República* (VII, 530d) a la hermandad existente entre astronomía, geometría, aritmética y música remite seguramente al pitagorismo de su conocido Arquitas.

El político y geómetra tarentino, fundador de la mecánica,[81] logró avances muy notables en las matemáticas que fueron reconocidos posteriormente por Euclides (*ca.* 325-265 a.C.).[82] Éstos incluyen la demostración de las proporciones irracionales y de la irracionalidad de las raíces cuadradas, usando el máximo común divisor y el algoritmo de Euclides, lo que demuestra que ya conocía algunas aportaciones de los *Elementos* euclidianos. En cuanto a la música, Arquitas quería dotar a la armonía de una nueva base matemática y estudió las proporciones de las consonancias de octava, quinta y cuarta. También presentó una teoría de la acústica y el sonido, cuya causa vio en el movimiento de los cuerpos en el aire y sus variaciones de velocidad, en relación con la idea de la armonía de las esferas. Como geómetra, se le acredita además la invención de una solución tridimensional al problema de la duplicación del cubo (que Hipócrates de Quíos había planteado anteriormente) gracias a su desarrollo de los estudios de estereometría. Arquitas habría sido el primero en descubrir los tres primeros sólidos (el cubo, la pirámide y el dodecaedro) y la solución de este problema, que, como la cuadratura del círculo o la trisección del ángulo es uno de los problemas irresolubles para la construcción con regla y compás. La duplicación del círculo era también llamada «problema délico», por su origen mántico, en íntima relación con las antigüedades pitagóricas: cuenta la leyenda que los habitantes de la isla de Delos –lugar de nacimiento de Apolo– fueron invadidos por la peste y preguntaron al oráculo del dios en Delfos cómo podrían detener la plaga. En otras versiones la razón era una discordia civil *(stasis)*,[83] lo que es significativo para la doble consideración pitagórica que se propone en el capítulo anterior. El oráculo respondió que debían levantar un nuevo altar para Apolo, con un nuevo cubo cuyo volumen fuera el doble del ya existente. Los delios duplicaron las dimensiones, pero lo que consiguieron fue un cubo con un volumen ocho veces mayor, y el problema per-

sistió. Los delios, extrañados, consultaron al sabio Platón, que les dijo que el problema planteado por el dios no era sino una advertencia para que se dedicaran al estudio de la geometría como solución a los problemas de todo tipo de disciplinas, desde la política a la medicina.[84] Parece que el problema pasó a manos de Arquitas, que desautorizó a Platón resolviéndolo mediante su dominio de la geometría, gracias a la llamada «curva de Arquitas», creada por la rotación que resulta del movimiento de un semicírculo superpuesto en el diámetro de uno de los dos círculos de un cilindro.[85]

Esta leyenda, pese a ser apócrifa, muestra claramente la visión que se tenía de Arquitas como geómetra y matemático de la convivencia política. Y otra atribución geométrica destacada que hay que referir aquí es la tradición del teorema de Pitágoras, que seguramente se debe a este contexto platónico en torno a la recepción de la geometría y matemática de Arquitas. No hay en absoluto pruebas de que Pitágoras inventara ese teorema y ni siquiera existen razones para deducir que existiese una práctica geométrica especialmente viva entre los pitagóricos antiguos o que éstos pudieran haberla descubierto a finales del siglo VI a.C. La primera y más conocida demostración, en su versión más simple, del teorema de Pitágoras aparece en la célebre lección de geometría del *Menón* de Platón, aunque ni Platón ni Aristóteles dan muestras de relacionar este teorema con el mundo pitagórico. Sólo en el siglo V el neoplatónico Proclo, que lo analiza en su comentario a los *Elementos* de Euclides, hace remontar claramente el teorema «a Pitágoras, que sacrificó un buey por el descubrimiento», enlazándolo con una invención geométrica que refieren los biógrafos tardíos.[86] En todo caso, la comprobación de que, en el triángulo rectángulo, el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos era un teorema ya conocido en Babilonia entre el 1900 y el 1600 a.C. Parece que Pitágoras sirvió, de nuevo, como figura de *protos heuretés* y acabó apadrinando míticamente un hallazgo antiguo que había sido básico para la arquitectura griega desde edad arcaica.[87]

Pero la geometría del pitagorismo del siglo IV a.C. tuvo otras implicaciones importantes para la historia de las ideas en el contexto de las convulsiones políticas y sociales que se produjeron

tras la revuelta pitagórica. En efecto, los pitagóricos consideraban la geometría un procedimiento didáctico para guiar el alma por medio de las demostraciones del cálculo en los más distintos ámbitos de la vida. Se trataba, según Jámblico (VP 88-89), de una disciplina con un valor especial para la enseñanza del modo de vida pitagórico:

«Cuando Pitágoras llegó de Jonia a Samos, durante la tiranía de Polícrates, en el momento en que Italia florecía, se ganó para sí a los principales hombres de las ciudades. De ellos, a los mayores, que estaban muy ocupados en los asuntos políticos y a los que les resultaba difícil seguir sus enseñanzas y demostraciones, les hablaba de forma simple. Y ello porque pensaba que no se beneficiarían menos de hacer lo que era preciso aun sin saber sus causas, como sucede con los pacientes de los médicos, que no obtienen menos salud aunque se les diga sólo lo que deben hacer. Con los más jóvenes, sin embargo, que encontraba a su paso, como eran capaces de esforzarse y aprender, Pitágoras les explicaba mediante demostraciones su doctrina. Así que los unos vienen de los primeros y los otros de los segundos.

»En lo que a Hípaso se refiere, puede contarse como uno de los pitagóricos, aunque, por divulgar y dibujar por vez primera la esfera desde los doce pentágonos, murió en el mar al haber cometido impiedad, aunque ganara fama como inventor, pese a que todo se debe a aquel gran hombre. Pues así llaman a Pitágoras, sin darle su nombre real.

»Dicen los pitagóricos, sin embargo, que la geometría fue divulgada de la siguiente manera: al suceder que uno de los pitagóricos perdiera su fortuna, se le permitió ganar dinero con la geometría. Y Pitágoras llamó a la geometría "investigación" *(historía)*».[88]

Tras este pasaje, subyace aún la tensión entre los pitagóricos auténticos (geómetras a los que hay que identificar con los mencionados filósofos) y los espurios; son dos categorías que en buena medida cabe asimilar con matemáticos y acusmáticos o, en todo caso, con la jerarquización de la secta antigua, de modo que «los unos vienen de los primeros y los otros de los segundos». No hay que dejar de lado que en gran parte de esta doble tradición existe una intención de justificar ciertos escritos que

circulaban en época de los biógrafos tardíos. El pasaje revela la conexión existente entre la doctrina científica y la política, así como la interacción de la geometría y la medicina, lo cual confirma que, como en el caso de Filolao, la geometría desarrollada por estos pitagóricos posteriores sirvió como método para el resto de ciencias.[89]

Por otra parte, esta discusión muestra el interés de la secta pitagórica, sobre todo a partir de la figura de Arquitas, en la matemática, el gobierno y la medicina, ejercitados en conjunto gracias a una educación filosófica y un *bíos* cotidiano. Pero además de recordar la división tradicional de la secta entre matemáticos y acusmáticos, hay que subrayar también que los *mathémata* a los que se refiere aquí Jámblico no aluden exactamente a la ciencia matemática, o, al menos, no se circunscriben a ella tal y como la entendemos hoy. Eran, como se ha apuntado anteriormente, una serie de enseñanzas místicas acompañadas de unas prácticas ascéticas y rituales de la vida pitagórica y de la creencia en la reencarnación. Para Burkert, por ejemplo, la diferencia pervivió en las distintas aproximaciones al legado pitagórico, poniendo a los matemáticos como precursores de Platón y sus seguidores y a los acusmáticos como modelo de los cínicos, de los *iatromanteis* ambulantes y de otros místicos.[90] Si bien esta inferencia puede resultar demasiado atrevida, es cierto que las doctrinas de Platón deben mucho a los *mathémata* pitagóricos y, más allá aún, a la geometría pitagórica.

En efecto, la influencia de tales ideas en Platón dio la mayor resonancia posible a estas dos figuras del pitagorismo posterior al maestro, a las teorías sobre el número y la armonía de Filolao y a las ideas sobre geometría y política de Arquitas. En el *Timeo*, Platón presenta cómo el dios aplica la forma y el número sobre lo indeterminado y genera elementos «tan bellos y excelsos como era posible a partir de aquello que no era así» (53b 5-6). Las figuras centrales sobre las que se construye la corporalidad de los elementos, su superficie y profundidad, son los triángulos regulares. Las *archai*, los estados originales y previos a esta composición regular, sólo «los conoce el dios y aquel de entre los hombres que es amado por él» (53d 6-7), en un sentido que recuerda a esa naturaleza en sí misma de la que Filolao decía

que sólo admite conocimiento divino (fr. 6). Por otra parte, la propia configuración corporal del cosmos como desarrollo y movimiento continuo de cuerpos a partir de triángulos, de formas geométricas, no se aleja demasiado de la consideración de la geometría como *arché* del resto de saberes. La geometría sería la auténtica raíz de la física y, por tanto, del movimiento imparable de la naturaleza, del cosmos entero, hacia el bien. La armonización e introducción de una pauta numérica, estabilizadora y de origen divino (*Rep.* III 411e-412a), podría remitir a las acciones del demiurgo en el *Timeo* y de la causa en el *Filebo*.

El estudio de la geometría es para Platón un camino y una práctica divina que permite aproximarse al dios lo máximo posible. Según se explica en el *Timeo*, es necesario observar las revoluciones de la inteligencia en el cielo y aplicarlas al entendimiento humano, ya que hay una relación de *syngéneia* entre el alma humana y el alma del mundo, hasta lograr imitar las revoluciones completamente estables del dios (47c-e). El conocimiento de estas cuestiones sobre geometría y proporción divina eleva al hombre en una *homoiosis theó* de carácter iniciático. Así pues, la proporción geométrica también tiene validez como iniciación filosófica y política. En cuanto a la primera, ya se ha comentado el texto del *Teeteto* de Platón (173c 7-174a 2) sobre la imagen del sabio, que se puede comparar con *Sobre la vida pitagórica* de Jámblico (VP 88-89). La acción del filósofo y su «viaje» a los cielos se refiere a la vez al estudio astronómico y al vuelo del alma en el mito del *Fedro* (246a-248e).[91] En la *República* (VII 517d-e), el filósofo aparece caracterizado de manera semejante al retrato del *Teeteto* en su difícil adaptación a su medio ambiente. Pero, en la segunda vertiente, el sabio que parece absorto en las verdades más allá de la experiencia y de la percepción humanas centra sus preocupaciones reales en la *auténtica* vida social y política (174b 1-5): «Pero lo que un hombre es y lo que le conviene por naturaleza hacer o parecer a diferencia de los demás seres, esto lo investiga, y en la indagación se busca complicaciones». Por eso en la *Apología* se dice de Sócrates que era el único político *verdadero* que había en Atenas.

En cuanto a la astronomía procedente de este nuevo pitagorismo en Platón, hay que recordar igualmente que hay rasgos de

una cierta veneración religiosa de los astros en la *República*, el *Timeo* y en las *Leyes*. En las *Leyes* 886d, Platón introduce, en una discusión de normas contra el ateísmo, la idea de que los «nuevos sabios» que, en referencia a Anaxágoras y Demócrito, desprecien la divinidad de los astros diciendo que el sol y la luna son meros meteoros ardientes deben ser acusados de impiedad. Con ello el filósofo vuelve a un programa de la antigua y prestigiada filosofía pitagórica que relaciona el vuelo del alma con el de los astros y su movimiento circular. El alma está inserta en este sistema astral (*Leyes* 896d-e), como en la descripción del vuelo del alma y del sistema celeste que aparece en la *República* (X 616b-617d), la cual presenta a las almas inmersas en ese giro circular de los astros en una armonía que produce música. Para Platón, la astronomía y la religión astral están relacionadas con la metafísica, frente a las teorías mecanicistas de algunos filósofos anteriores (*Leyes* 967c): puesto que la astronomía pitagórica de su tiempo, y notablemente la de Arquitas, había mostrado que los planetas se movían por reglas de la geometría y de la matemática, la consecuencia era que los planetas tenían alma y eran divinos.[92]

Podemos comparar el papel de las matemáticas pitagóricas con el programa educativo de Platón en sus dos obras de programación política ideal: en la *República*, la dialéctica supone la etapa final de una serie de disciplinas matemáticas que comienzan con la aritmética y la geometría de planos; en las *Leyes* hay una insistencia en el estudio de la música y la armonía musical, así como del movimiento matemático de los astros, considerado como una prueba de su diseño divino. El fr. 3 de Arquitas de Tarento menciona la *logistiké*, la ciencia del cálculo, que estudia las propiedades de los números y supone la base para el análisis de las proporciones. Se establece así una relación interna fundamental entre el *logismós*, la educación y la justicia en el seno de la *polis*. *Logismós*, como se ha visto, es también un concepto clave en la política pitagórica de Arquitas[93] y es recogido en las *Leyes* como ejemplo de la proporción ideal en el sistema estatal.[94] Según esta idea, el estudio de las proporciones numéricas resulta en una mejor distribución de la riqueza y el poder en la comunidad humana.

En cuanto a la justicia y a la ética, también en la *República* (IV, 443d-444a) se insiste en la relación entre la justicia y la proporción matemático-musical. Poco antes (441e-442a) se había hecho hincapié en la importancia de la armonía entre cuerpo y alma, pues resulta necesario armonizar la parte apetitiva del alma con las demás, evitando un crecimiento excesivo que sobrepase a las otras dos partes del alma. La justicia sólo será posible si existe una armonía entre las partes del alma. La matemática se convierte en un modo de determinar que el orden natural constituye también un orden moral, ya que en todo se encuentra la presencia del número y éste es la huella indeleble de la conformación divina del cosmos. Una prueba de este cosmos la ofrece el *Gorgias* (508a): «Afirman los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia. Por ello, querido amigo, llaman a este conjunto cosmos y no desorden y desenfreno. Pero me parece que tú, aunque eres sabio, no pones cuidado en estas cosas. No adviertes que la igualdad geométrica tiene gran importancia entre los dioses y los hombres; y piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, pues descuidas la geometría».

Este pasaje propone una solución a la vieja controversia sofística entre *nomos* y *physis*, y lo hace como un eco pitagórico si identificamos, como se puede argumentar, a estos «sabios» con los nuevos pitagóricos de la escuela de Filolao y Arquitas con los que tuvo contacto Platón.[95] Pero también puede verse una referencia al pitagorismo antiguo, pues los conceptos de *convivencia* y *amistad* en el mencionado pasaje desempeñaban un papel fundamental en la sociedad pitagórica para gobernar las relaciones entre los miembros de la secta.[96] Por otra parte, quería la tradición que los nuevos pitagóricos hubieran sido los primeros en llamar *kosmos* al universo[97] y en entenderlo como un orden regido por leyes matemáticas.[98] Finalmente, la idea de la proporción geométrica aparece por primera vez en el citado fragmento 3 de Arquitas. Posiblemente sea Arquitas, más que Pitágoras, el aludido entre estos «sabios», en referencia a su comparación política entre el cosmos y el buen orden de la ciudad, junto con la noción de que la *stasis* desaparece gracias al *logismós*.

Hay que localizar esta «geometría política» de Arquitas en su contexto histórico y en el intento de hallar una solución de compromiso en busca de la concordia después de las revueltas en la Magna Grecia a las que hace alusión el pasaje de Polibio citado en el capítulo III. Se trata de una nueva política pitagórica menos carismática y más basada en la idea de proporción áurea entre clases sociales y ciudadanas, que también habría impregnado el pensamiento político platónico en pasajes como *Leyes* 644e-645a. Allí se alude al *logismós* y a la idea de un cierto «hilo de oro» que guía a los hombres y gobernantes. El dios mueve a la marioneta humana elegida con un sistema de cuerdas especiales, que deben inspirar todas las leyes de la comunidad política y que, en cierto modo, han de traer de nuevo al mundo el gobierno divino, el más parecido posible al que existía en la edad de oro. Entre ellas hay un «hilo de oro y sagrado», uniforme, flexible y maleable, que proviene de la divinidad y que debe ser la «ley común de la ciudad», frente a otros hilos, que «son duros y como de hierro».[99] Pero también, dice el extranjero ateniense –seguramente un trasunto del propio Platón– en este pasaje, «conviene cooperar siempre con ese impulso hermosísimo de la ley; pues así como el cálculo es hermoso, dulce y no violento, su cuerda precisa de servidores de su impulso de forma que la raza de oro que hay en nosotros prevalezca sobre las otras razas» (*Leyes* 645 a-b).

El equilibrio áureo y divino, tanto geométrico como político, se localiza en el *logismós*, el hermoso cálculo o razonamiento, relacionado con la intelección (*Rep*. VII 524b). El fragmento 3 de Arquitas contiene, en definitiva, la noción de cálculo racional como base político-matemática para un estado equilibrado, pues el *logismós* «hace cesar la discordia y aumenta la concordia».[100] Platón insiste en el papel sociopolítico de la proporción, en la idea de que una base matemático-racional es la mejor guía y contrato social para el estado. Esta idea de armonía en la política, el equilibrio áureo reivindicado por Platón, remite pues al *logismós*, aplicado tanto al estado como al individuo, al macrocosmos y al microcosmos. Este concepto está también presente en los modelos políticos de Platón: si la buena distribución de los diferentes tipos de hombres en el es-

tado es la base del sistema de la *República*, según la creencia de que una base filosófico-racional y un equilibrio áureo es el mejor esquema para el estado, así como para el alma (*Rep.* VII 524b), en las *Leyes* será la «buena y vieja ley», que habrá de imperar entre los hombres, la que parece encontrar inspiración directa en el *logismós* pitagórico (645 a-b).

Característico del *kosmos* de los nuevos pitagóricos que influyó en Platón era pensar que la ley matemática es divina y refleja la armonía del mundo,[101] por lo que no es extraño que un personaje como Arquitas –político, matemático, filósofo, pero también heredero de la tradición religiosa del pitagorismo– asociara este cálculo áureo, tan necesario para la legislación, con el hilo de oro contrapuesto al hierro o al bronce, como en el mito hesiódico de las edades. Es otra de las derivaciones de los pitagóricos recientes, que tuvo gran fortuna en la obra de Platón y, por extensión, en la historia del pensamiento occidental.

2. Falsarios: el problema de la tradición pitagórica

El problema fundamental del pitagorismo sigue siendo la contaminación de fuentes y la cuestionable proveniencia de muchos de sus textos básicos y de sus tradiciones legendarias, que a veces entroncan con el *folktale* o con tradiciones de poesía oracular y enigmática. Este panorama de la transmisión de la biografía del maestro y de las doctrinas de su escuela tiene enorme interés desde la perspectiva de la falsificación literaria, por los muchos apócrifos que ha generado el pitagorismo a lo largo de los siglos. No sólo se presta a falsificaciones, evocaciones y recreaciones el carácter secreto e iniciático de la comunidad religiosa originaria y de sus enseñanzas, sino también la propia figura carismática del *theios aner* Pitágoras, rodeada de un aura legendaria. Más allá del trasfondo histórico-religioso, la llamada literatura pitagórica participa a su modo de lo que se ha denominado *Lügendichtung*, la «literatura de mentiras», la cual presenta ciertos tópicos de forma y contenido que son indicio de la fabulación literaria de los apócrifos, como veremos seguidamente, sobre todo en lo que respecta a la literatura apócrifa de escuela espiritual.[102] La tradición literaria en torno a Pitágoras

posee estas marcas arquetípicas del héroe –en este caso, filosófico y místico–, que, para otorgar una impresión de veracidad, abundan en una multitud de información inútil para el trasfondo histórico pero que funcionalmente resulta imprescindible en el texto falsario. Entre los numerosos ejemplos de estos textos, las cartas pseudopitagóricas, como la atribuida a Lisis que se comentará más adelante, evidencian especialmente ese código lingüístico de la mentira, marca de fábrica de la literatura falsaria, a través de recreaciones conceptuales, reutilizaciones de elementos legendarios e incluso remedos de antiguos dialectos.

El núcleo conceptual de esa literatura ficticia en la que se ha convertido parte de la tradición pitagórica se encuentra inserto en la corriente de pensamiento platónica y despliega una serie de detalles tradicionales sobre la vida de Pitágoras, que proporciona la mayor parte de la información de que disponemos sobre el sabio de Samos. Los neoplatónicos Jámblico y Porfirio recogen diversas fuentes anteriores que se remontan, en el mejor de los casos, a la obra perdida de Aristóteles sobre los pitagóricos[103] y a la de los peripatéticos que trataron el tema, Dicearco de Mesina, Aristóxeno de Tarento y Heraclides Póntico –siglos IV o III a.C.–, y se centran sobre todo en los aspectos legendarios de Pitágoras como personaje semidivino.[104] Por ello, la tradición literaria en torno a Pitágoras abunda en los *thaúmata* legendarios que se examinaron en el capítulo II, como la relación con Apolo, la mántica, el muslo de oro, el vuelo de Abaris en la flecha, la bilocación, etcétera.

Desde su origen, la autenticidad de los fragmentos pitagóricos ha permanecido bajo la sombra de la duda. Como se ha visto, los textos atribuidos a Pitágoras son todos espurios. Sólo conservamos algunos fragmentos de obras pitagóricas de Filolao y Arquitas y tratados sobre pitagorismo que se fechan entre cien y ciento cincuenta años después de la muerte del Pitágoras histórico, y sobre la mayor parte de los cuales también recae la duda de que son falsos. Todo ello agrava la dificultad originaria de determinar la naturaleza histórica y filosófica de la escuela original de Pitágoras, pero también y sobre todo el problema de las falsificaciones, el que nos ocupa en este epígrafe y que será ejemplificado con un caso particular. A finales del siglo I a.C. se

produce un florecimiento de falsos escritos que circulan bajo el nombre de Pitágoras y otros antiguos miembros de su secta; son textos impregnados de ideas aristotélicas y platónicas que tratan de atribuir un origen pitagórico a cualquier aportación de escuelas posteriores. Entre los más importantes destaca un tratado apócrifo atribuido a Timeo de Lócride, es decir, al protagonista del *Timeo* de Platón, que, como no podía ser de otro modo, contenía una cosmología. Otros escritos transmitidos bajo el nombre de Arquitas, Filolao, Ocelo, Lisis, Brontino y otros han sido también confirmados como falsificaciones más o menos hábiles.

Los escritos apócrifos atribuidos a Filolao, por ejemplo, han sido estudiados por Huffman[105] y corresponden a obras del filósofo de Crotona como *Sobre el alma* o *Sobre los ritmos y las medidas*, así como a una obra extrañamente titulada *Bacantes*, quizá un título alegórico para una obra teológica o cosmológica.[106] Como sabemos por algunas fuentes, parece que Filolao sólo compuso un libro, al que la tradición posterior vinculó con el *Timeo* de Platón; otra noticia, quizá un amaño para justificar algunas falsificaciones pitagóricas, le atribuye a Filolao tres libros que Platón mandó comprar por el precio de cien minas.[107] Estos tres libros son atribuidos también, indistintamente, al propio Pitágoras: *Sobre la educación*, *Sobre el gobierno* y *Sobre la naturaleza*.[108] Al maestro se le adjudicaba asimismo la autoría del tratado *Sobre los dioses*.[109]

En cuanto a los tratados del Pseudo-Arquitas, editados por Thesleff en 1965, se pueden mencionar los siguientes: *Sobre las diez categorías*, preservado enteramente, que examina las categorías de Aristóteles y define el tiempo según el número;[110] *Sobre los principios*, una cosmología basada en Filolao y armonizada con las ideas de Aristóteles; *Sobre el hombre bueno y feliz*, una obra que desarrolla éticamente el concepto de armonía del alma de Filolao; y *Sobre la ley y la justicia*.[111] Al propio maestro Pitágoras, como se ha visto, se le atribuían diversos escritos, algunos de los cuales, como los *Versos de oro*, han sobrevivido hasta hoy.

La proliferación de cartas y textos falsarios ha de situarse necesariamente tras la revuelta de Crotona contra los pitagóricos y su extensión a otras ciudades de la Magna Grecia como

Tarento o Metaponto, dada por históricamente comprobable. Después de este pogromo antipitagórico, la secta se mantendrá en un secretismo y marginalidad mayores aún de lo que a la naturaleza de sus doctrinas correspondía. Y será con el *revival* neopitagórico de la edad helenística y romana[112] cuando la abundancia de textos pseudopitagóricos crezca de una forma sólo comparable a la de los apócrifos neotestamentarios.[113] En el caso de textos ideológicamente tan marcados como son los religiosos, el recurso a la pseudoepigrafía dice mucho de la amplitud y el carácter del ambiente cultural en el que se desarrollan estas corrientes.[114] Y para una secta como la pitagórica, que tan pocas reliquias fiables de sus enseñanzas originarias había dejado tras de sí, el proceso de divulgación y vulgarización de sus doctrinas produce sin remisión una temprana necesidad de procurar textos ideológicos básicos para la secta, aunque éstos sean falsos.

Como afirmaba Delatte,[115] uno de los procedimientos más usuales de la literatura apócrifa es el recurso a la carta falsa; de hecho, el corpus de epistolografía que ha sido transmitido por la tradición literaria clásica presenta muy a menudo problemas de autenticidad. Célebres en la historia de la falsificación literaria son las *Cartas* de Fálaris, hábilmente desenmascaradas por el gran filólogo inglés Richard Bentley (*Dissertation upon the Epistles of Phalaris*, 1699), las *Cartas* de Platón, sobre las que hoy persiste una viva discusión académica,[116] o cartas más claramente apócrifas como la correspondencia de Séneca y San Pablo.[117] Un ejemplo más interesante para el caso del pitagorismo es el de la falsa carta de Aristóteles a Alejandro que encabeza la llamada *Retórica a Alejandro*:[118] durante muchos siglos esta obra, la primera *techne rhetoriké* de la literatura griega, fue atribuida a Aristóteles a causa de esta falsa epístola –compuesta probablemente en época romana–, cuando en realidad la obra pertenecía a Anaxímenes de Lámpsaco, como se desprendía ya de las noticias de Quintiliano.[119] Desde que el humanista Piero Vettori demostrara que Aristóteles no es su autor hasta las diversas atribuciones posteriores, el asunto fue *quaestio disputata* en los estudios filológicos, aunque hoy se da por cierto que este tratado fue obra de Anaxímenes de Lámpsaco. No cabe dudar de que aquí la intención del escritor fue reforzar la atribución de este *Arte*

retórico a Aristóteles mediante un procedimiento muy común: colocar una carta justificativa antes del texto dudoso.

Para ilustrar el carácter apócrifo de gran parte de la tradición literaria y legendaria en torno al pitagorismo, presentamos aquí un ejemplo que constituye uno de los más conocidos de la pseudoepigrafía pitagórica, estudiado en detalle por Delatte y Burkert:[120] la misiva atribuida al pitagórico Lisis, que ha sido transmitida por diversas vías, desde la biográfica a la epistolográfica,[121] en la literatura griega de época helenística e imperial y que seguramente servía de preámbulo a un tratado presuntamente pitagórico cuya autenticidad se buscaba validar mediante el recurso a dicha carta como dedicatoria –en este caso, reprimenda– preliminar.

Pero examinemos de cerca el contenido y los testimonios de esa carta. En la línea del secretismo proverbial de las enseñanzas de Pitágoras, que sólo los iniciados conocían, la carta representa una amonestación en contra de un discípulo traidor que las ha divulgado y a favor de la conservación del misterio del pitagorismo. La estrategia es, cuando menos, curiosa, si se piensa que la epístola encabezaba presumiblemente una antología de *Comentarios* o *Hypomnemata* neopitagóricos que, en una clara paradoja, prometen desvelar la sabiduría secreta del maestro. Seguramente se tratase de los célebres *Comentarios pitagóricos* resumidos en el siglo I a.C. por Alejandro Polihístor, que recogían los escritos que, según una tradición, Pitágoras legó a su familia, pese a estar conceptualmente contaminados de metafísica platónica y filosofía helenística.

En este intercambio epistolar, el emisor es siempre Lisis, mientras que el receptor varía según la fuente (Hiparco en Jámblico e Hípaso en Diógenes Laercio). De Lisis se sabe que era un discípulo de Pitágoras que se salvó de la revuelta ciloniana.[122] Al parecer, huyó primero a Acaya y luego a Tebas, donde llegó a ser el querido maestro del caudillo Epaminondas.[123] Entre algunas noticias sobre sus enseñanzas, se refiere que circulaba un libro atribuido a Pitágoras que era en realidad suyo, lo que también enlaza el nombre de Lisis con la literatura pseudopitagórica que tanto abundó desde la edad helenística (Dióg. Laercio, VIII 7). Pero es la célebre carta dirigida a un correligionario traidor, que

le ha sido atribuida por Jámblico, Diógenes Laercio y los repertorios de epistolografía griega, la que más ha contribuido a su fama.

Tomando la noticia de Neantes, Porfirio (VP 55) refiere, al hablar sobre el sangriento final de la escuela, que sólo dos pitagóricos escaparon del incendio, Arquipo y Lisis. En ese mismo pasaje, Porfirio afirma que pasó a habitar en Tebas, donde fue maestro de Epaminondas. Un poco más adelante (VP 57), lamentando la desgracia de la secta y que casi todo su saber secreto se perdiera, Porfirio atribuye a estos dos supervivientes de la escuela, Lisis y Arquipo, y a «cuantos pudieron escapar», el rescate de «unas pocas chispas de su filosofía, oscuras e inasibles». En la dinámica de la literatura falsaria, naturalmente, esto suena a hermosa excusa para dar por ciertos –o reforzar la pretensión de su autenticidad– cuantos escritos se atribuyeran a Lisis y Arquipo. También Jámblico (VP 249) menciona a Lisis al hablar de la masacre en la casa de Milón y, junto con Arquipo, los dos «más jóvenes y robustos», lo da como superviviente. Jámblico reserva el mismo destino a Lisis en Tebas (previo paso por Acaya).

Algo antes, Jámblico proporciona ciertas informaciones (VP 185) sobre Lisis que refuerzan aún más su carácter «auténtico» como seguidor del pitagorismo que guarda lealmente sus preceptos. Por ejemplo, relata la célebre anécdota de la firmeza de su palabra: se cuenta que Lisis, después de rendir culto en el templo de Hera, se encontró al salir con su correligionario Eurifamo, quien le pidió que le esperara un momento en la puerta del templo hasta que él también hubiera rezado. Eurifamo, absorto en sus oraciones, olvidó esta cita a la salida y se marchó por la otra puerta del templo. Pero Lisis, que se había comprometido a esperar, pasó casi dos días allí hasta que Eurifamo, al oír que nadie había visto a su compañero en mucho tiempo, recordó su cita, fue en su busca y le dijo: «Uno de los dioses me causó el olvido para poner a prueba tu firmeza en cumplir los pactos». Qué oportuna, por cierto, es esta virtud, la inquebrantable fidelidad de Lisis, para hacer pasar por auténtico un *fake*.

En cuanto al destinatario de la carta apócrifa, se trata según Jámblico de un tal Hiparco, discípulo traidor de identificación

dudosa. Se supone que fue contemporáneo de Lisis, que luego sería maestro de Epaminondas, y que floreció hacia el 380 a.C. Clemente de Alejandría refiere que, al dar sus enseñanzas «en público», Hiparco fue expulsado de la secta pitagórica.[124] Siguiendo sus reglas, los pitagóricos erigieron una estatua en su honor, como si estuviera muerto, al haber quebrantado el voto de silencio. Estobeo preservó un fragmento atribuido a Hiparco.[125] Por lo demás, las noticias son tan escasas que se diría que este Hiparco, tan notorio traidor, no hubiera existido nunca.

Las dos identificaciones que se han propuesto para el discípulo traidor son de gran interés. Parte de la crítica es favorable a identificarle con Hípaso, pitagórico que fue acusado de desvelar secretos de la secta y se ahogó en el mar, tal vez como castigo, según cuenta el propio Jámblico.[126] Hípaso de Metaponto (o de Crotona) es mencionado también por Diógenes Laercio como uno de los pitagóricos antiguos y como el destinatario de la carta de Lisis (VIII 7 y 42). Se le atribuía la fundación de un subgrupo pitagórico, los célebres *acusmáticos*, opuesto, según Porfirio (VP 37) y Aristóteles (*Met.* I 3), a los *matemáticos*. Según la tradición, los *acusmáticos* de Hípaso se habrían caracterizado, frente a la lógica más científica de los matemáticos, por seguir los elementos más irracionales y místicos de las enseñanzas del maestro, repitiendo a modo de ensalmos sus *akoúsmata* y *symbola*. También sostenían que el fuego era el principio de todas las cosas, frente al pitagorismo más elevado, que no consideraba como *arché* nada que fuera material, sino el número.[127] Acerca de sus enseñanzas públicas, hay algún testimonio que afirma que Hípaso postulaba que todas las cosas se encuentran en movimiento y cambio permanente según una regla fija.[128] Hay noticias contradictorias sobre su obra: una parte de la tradición afirma que no dejó ningún escrito, mientras que otra dice que compuso un libelo contra Pitágoras.[129] En cuanto a su muerte, se cuenta que dio a conocer el secreto pitagórico de que la esfera estaba compuesta de doce pentágonos, por lo que murió ahogado. Esta identificación del destinatario de la carta de Lisis con Hípaso es literariamente muy sugerente, ya que sitúa a un lado del intercambio epistolar al líder de los acusmáticos, los discípulos inferiores del maestro, y al otro lado al jefe de los ma-

temáticos, quizá los «genuinos» pitagóricos de Simplicio. Tendríamos así un ejemplo literario y a la vez una justificación de la autenticidad del enfrentamiento entre las dos facciones (matemáticos y acusmáticos) y las dos tendencias (auténtica y espuria) de la tradición posterior del pitagorismo.

Otra parte de la crítica es partidaria de identificar al destinatario de la carta de Lisis con Arquipo (Porfirio, VP 55), es decir, el otro superviviente del desastre de la escuela. Esta hipótesis también es muy atractiva, pues si se toman ambos personajes por los dos diferentes arquetipos del discípulo, el leal frente al traidor, resultaría un tema popular característico de la moral de la literatura falsaria: Lisis representaría al discípulo fiel, el pitagórico que conserva la esencia doctrinal de la escuela, frente a Arquipo, caracterizado como el traidor y acaso origen de toda enseñanza espuria. Como se ve, en la oposición entre pitagóricos y falsarios entran en juego no sólo aspectos discursivos y filosóficos, sino también literarios.

La carta circuló en dos versiones que presentan importantes variantes: la tradición que recoge Jámblico (VP 75 ss.) y la transmitida por el corpus de epístolas de Hercher.[130] Delatte opinaba que la versión primitiva del *fake* era la del neoplatónico (tradición A), de la que derivaría el corpus de Hercher (tradición B).[131] Sin embargo, Burkert demostró convincentemente que la versión de Hercher debe tener prioridad.[132] Sus argumentos se pueden resumir clasificándolos en razones de índole externa e interna. Entre las primeras cabe mencionar que muchos autores parecen conocer la carta, como es el caso de Diógenes Laercio, que la cita en sus *Vitae Philosophorum* (refiriendo sólo lo más interesante, como el principio, con variantes), y de Clemente de Alejandría y Gregorio de Nacianzo. De entre los autores que dan noticia de la carta, sólo el bizantino Eustacio de Salónica cita la versión de Jámblico. Entre las razones internas, por su parte, cabe destacar la estructura casi sincopada, el número de fragmentos (4 en Jámblico y 6 en Hercher) y un *phesin* («dicen») en medio de la carta transmitida por Jámblico, marca inequívoca de su manera de citar una fuente que está copiando: Esta serie de indicios indican que la versión de Jámblico fue resumida mientras era copiada de su fuente.

Pero aquí veremos no ya la versión antigua de la colección de epistolografía griega de Hercher, sino las versiones que recogen los biógrafos de Pitágoras, Jámblico y Diógenes Laercio. Éstas permiten constatar lo que a nuestros ojos es más interesante: la manera en que se inserta la carta falsa, en su recensión más moderna, en dos biografías de Pitágoras de índole muy diversa, la del erudito Diógenes, en la tradición de la doxografía y del anecdotario jugoso e irónico acerca de las escuelas filosóficas, y la del neoplatónico Jámblico, ferviente admirador del *theios aner* Pitágoras y deseoso de ponerle de ejemplo, a él y a los textos que se le atribuyen, de todo tipo de virtudes sobrenaturales para mayor provecho de sus propias doctrinas.

Veamos primero algunos pasajes de la carta transmitida por Jámblico (VP 75 ss.), en la que Lisis reprocha a su compañero Hiparco que haya divulgado el saber inefable del maestro:[133]

«Dicen que filosofas en público con quienes te encuentras, lo que Pitágoras consideraba inapropiado, y que aprendiste con diligencia la doctrina, ¡oh Hiparco!, pero no has cuidado de ella, pues has probado, noble amigo, la opulencia siciliana, lo que no debía haberse repetido. Si te desembarazas de ésta, me alegraré; pero si no lo haces, habrás muerto para mí. Pues, según dicen, sería pío recordar los preceptos divinos y humanos de aquél, mas no lo sería hacer comunes los bienes de la sabiduría ni en sueños a aquellos que no están purificados en cuanto al alma. No es lícito ofrecer a cualquiera con quien te encuentres los dones obtenidos con diligencia después de tantos esfuerzos, como no divulgarías los misterios de las dos diosas de Eleusis a los profanos. De la misma manera son injustos e impíos quienes así obran.

»Hemos de considerar cuánto tiempo hemos tardado en limpiar las manchas que aparecieron en nuestro pecho hasta el momento en que pudimos recibir las doctrinas de aquél. Así como los bataneros, limpiando antes las ropas, las tratan con un mordiente, de forma que quede indeleble el tinte impregnado y ya no se pueda volver borroso. De manera similar, aquel hombre divino preparaba de antemano las almas de los que amaban la filosofía de forma que no le engañaran en cuanto a las cosas bellas y buenas que esperaba que poseyeran. Él no proveía de doctri-

nas espurias ni trucos, con los que la mayoría de los sofistas, que nunca se ocupan en cosas buenas, enredan a los jóvenes, sino que conocía científicamente las cosas humanas y divinas. Estos sofistas, en cambio, sirviéndose de la enseñanza de aquel hombre como pretexto, hacen cosas terribles, atrapando en sus redes a los jóvenes sin orden ni concierto.

»Así convierten a sus oyentes en seres torpes y desobedientes. Pues mezclan los teoremas y las doctrinas divinas en sus caracteres agitados y turbulentos, como si alguien vertiera agua pura y transparente en un pozo profundo y lleno de lodo; el lodo enturbiaría y el agua se echaría a perder. [...]

»De la intemperancia nacen los matrimonios ilegítimos, la corrupción, la embriaguez, los placeres contra natura y algunos deseos apasionados que llevan a abismos y precipicios. Pues estos deseos han forzado a algunos a no abstenerse de la unión con madres o hijas, contraviniendo las regulaciones ciudadanas y las leyes como un tirano; llevándolas atadas de los brazos como botín de guerra y conduciéndolas con violencia las precipitaron al último grado de destrucción. [...] debemos limpiar los bosques donde moran estas pasiones, a fuego y hierro y con todas las estratagemas de las enseñanzas; purificando también la parte intelectual y liberándola de tales males, podremos plantar algo útil en ella».

En el plano formal, esta supuesta misiva del discípulo superviviente, leal al viejo pitagorismo, responde claramente a la tradición apócrifa de cierta literatura pitagórica, como demuestran ya sus características lingüísticas, que imitan el dialecto dórico (*ai* por *ei*, *damosía* por *demosíe*, *psychan* por *psychen*, *poka* por *pote*, etcétera.) para tratar de dotar al texto de autenticidad. En cuanto al contenido de la carta, se puede constatar la insistencia en el mencionado contexto sociológico del pitagorismo histórico, en sus vertientes legislativa y ética, que son claves de la secta, además de las continuas referencias a la validez moral del secreto que concierne a sus doctrinas. El reproche a «filosofar en público», para el vulgo, dirigido al traidor Hiparco, a quien se acusa de haberse sumergido en la «opulencia siciliana», es un claro eco de la *Carta VII* de Platón, cuando éste afirma de Dión que había querido dedicarse a la filosofía «y decidió llevar en

adelante un género de vida distinto al de la mayoría de los itálicos y sicilianos, dando mayor importancia a la virtud que al placer y a cualquier otro tipo de sensualidad» (327b). El lujo siciliano era un lugar común en el platonismo (*Rep.* 404d), y la *Carta VII* recoge la crítica a estas indulgencias de la siguiente forma (326 b-c):

«Con esos pensamientos partí hacia Italia y Sicilia, cuando hice mi primer viaje. Al llegar, el estilo de vida que allí se daba en llamar feliz, rebosante de banquetes a la manera italiana y siracusana, no me gustó nada en absoluto: vivir saciándose dos veces al día, no acostarse nunca solo por la noche, ni cuanta actividad conlleva ese género de vida. Pues a partir de estas costumbres ninguno de los hombres bajo el cielo podría ser jamás juicioso al conducirse así desde pequeño –que nadie está templado así con una naturaleza tan extraordinaria–, ni llegaría a ser prudente, y, por supuesto, lo mismo se aplicaría a cualquier otra virtud. Tampoco se mantendría firme una ciudad según sus leyes, de cualquier clase que sean, si los hombres creen que deben consumir todo hasta el exceso y consideran además que deben estar ociosos por completo, salvo para festines, bebidas y para los fatigosos esfuerzos por los placeres carnales. Es forzoso que estas ciudades jamás acaben con la rotación de tiranías, oligarquías y democracias, y los que estén en éstas como gobernantes ni tan siquiera podrán soportar escuchar el nombre de un régimen justo e igualitario».[134]

La crítica de Lisis está, pues, teñida de platonismo al denigrar a Hiparco por su indulgencia en el lujo y su desprecio de la filosofía auténtica. Además, se le acusa de divulgar la doctrina secreta. «No es lícito ofrecer a cualquiera» el pitagorismo, que se compara con los misterios de Deméter y Perséfone, las dos diosas de Eleusis. En el plano filosófico, también es especialmente interesante la metáfora del tinte y los bataneros: Pitágoras, hombre divino *(daimonios aner)*,[135] preparaba las almas de sus discípulos predispuestos a la filosofía «como los bataneros», que «limpiando antes las ropas, las tratan con un mordiente, de forma que quede indeleble el tinte impregnado y ya no se pueda volver borroso». Se trata de un símil muy famoso para la educación y la opinión verdadera, que se encuentra ya en este pasaje

de Platón (*Rep.* 429 e-d): «Sabes que los bataneros, cuando deben teñir lanas para que queden de color púrpura, eligen primero, de entre tantos colores como hay, una sola clase, que es la de las blancas; después las preparan previamente con esmero, cuidando de que adquieran el mayor brillo posible, y así las tiñen. Y lo que queda teñido mediante este proceso resulta indeleble en su tinte, y el lavado, sea con detersorios o sin ellos, no puede quitarle su brillo; y también sabes qué sucede con lo que no se tiñe así, sea porque se usan lanas de otros colores o porque éstas no se han preparado con anterioridad».

Otros autores que usan este símil son Cicerón y Basilio de Cesarea, que citamos brevemente a continuación para mostrar la adaptación de este motivo de la tradición filosófica pagana al cristianismo:[136] «El estudio de los autores paganos es una útil preparación para el de las Escrituras. De la misma forma en que los artesanos tiñen los tejidos que están destinados a cambiar de color a partir de ciertos preparados, y luego los bañan en la púrpura, así la idea del bien debe estar trazada de forma indeleble sobre nuestras almas [...]. El conocimiento profano es un ornato para la mente».

Otros recursos que dan una impresión de autenticidad a la carta de Lisis son ciertas alusiones superficiales al pitagorismo, algunos *symbola* de Pitágoras que eran casi proverbiales o al menos del dominio público, como la erradicación «por el fuego y la espada» *(pyrí kai sideró)* de las pasiones y males del alma y de la ciudad, o la mención de ciertas reglas de su comunidad sectaria, como el hecho de considerar al réprobo como «muerto» para la comunidad: «Pero si no lo haces, habrás muerto para mí». En efecto, como señalan algunas fuentes, ciertos *dicta* pitagóricos habían trascendido tras la destrucción de la secta primitiva al acerbo del saber popular, despojados de su contenido misterioso y simbólico y convertidos en proverbios (Jámblico, VP 252): «Solamente las cosas difíciles de entender y sin explicar quedaron en la memoria de los de fuera de la secta, salvo muy pocas cosas que algunos pitagóricos que por casualidad habían marchado al extranjero salvaron como chispas de un saber oscuro y difícil de comprender». Huelga decir que lo más popular fueron los *akoúsmata*, que, pese a lo enigmático de su ex-

presión, quedaron fácilmente como frases hechas en el refranero posterior: un ejemplo de larga pervivencia es «no marches por los caminos públicos».[137]

Por otro lado, el rechazo a las «doctrinas espurias y trucos» de los sofistas es curioso y resulta incluso un rasgo de paradójica ironía en un texto falsario, de modo que tal vez sirva como estrategia para reforzar su autenticidad. La propia mención de los opuestos al pitagorismo como «sofistas» es una clara llamada al platonismo, que los hace figurar como rivales de las enseñanzas de Sócrates. Otra idea platónica es la crítica a estos sofistas por «mezclar los teoremas y las doctrinas divinas» en las almas de los estudiantes, volviéndolas agitadas y turbulentas *(ethesi tetaragmenois te kai tholerois)*, «como si alguien vertiera agua pura y transparente en un pozo profundo y lleno de lodo». También recuerda este concepto de la mezcla a algunas teorías platónicas sobre el alma contenidas en la *República*,[138] mientras que la comparación con el tirano sin ley, que incluso es capaz del incesto, remite a una mezcla difusa de platonismo con lugares comunes de la ética helenística, bajo la idea de purificar de pasiones nocivas la «parte intelectual» del alma. Pero precisamente aquí se encuentra uno de los indicios que han permitido fechar esta carta falsa en torno al siglo III a.C.: la definición estoica de la sabiduría pitagórica como conocimiento científico de las cosas humanas y divinas *(theion kai anthropon pragmaton epistamon)*. No abundaremos en estos evidentes anacronismos ideológicos que muestran en la carta espuria un platonismo difuso y generalidades filosóficas que poco tienen que ver con la secta pitagórica antigua.

A continuación, veamos la versión resumida que recoge Diógenes Laercio, dirigida ya nominalmente a Hípaso:[139] «Dicen muchos que filosofas en público, como Pitágoras tenía por digno hacer; pero él le confió a su hija Damo sus *Comentarios*, ordenando que no los transmitiera a nadie fuera de la familia. Y aunque hubiera podido vender las doctrinas por mucho dinero, no quiso hacerlo, pues consideraba la pobreza y la obediencia a su padre más valiosas que el oro; y esto pese a ser mujer». Diógenes Laercio se centra en la cuestión más interesante de la transmisión de los saberes pitagóricos, es decir, la herencia fa-

miliar del pitagorismo antiguo a través de los comentarios que circularon en ambientes filosóficos ya desde muy pronto. La hija de Pitágoras, Damo, recuerda por su nombre a Demo, sobrenombre de Deméter y de otros seres sobrenaturales como la Sibila de Cumas o la hija de Celeo y Metanira, míticos reyes de Eleusis.[140] La familia de Pitágoras entra también en los *topoi* del hombre divino: su mujer Teano publica algún tratado, su hija Damo es guardiana de los textos del maestro, a su hijo Telauges se le atribuye la conservación de su legado, etcétera. Se dice además que su mejor discípulo, Aristeo de Crotona, heredó su escuela y se casó con su viuda Teano, y que el propio Telauges llegó a ser jefe de los pitagóricos. Sin embargo, estos datos familiares y sucesorios recuerdan el modelo de los escolarcas de la Academia y su autenticidad sospechosa.[141]

Así pues, la contaminación de temas que afecta al corpus pitagórico queda de manifiesto en materiales como esta carta apócrifa, con sus evidentes influencias platónicas e incluso estoicas, que sitúan su escritura probablemente en la época helenística. Se trata de una buena prueba de la cuestión de los falsarios pitagóricos, que irremisiblemente ha de ser tenida en cuenta para cualquier estudio sobre la tradición de Pitágoras y su escuela desde el final violento de la secta en la revuelta de Cilón. Si bien conocemos muy fragmentariamente la obra y vida de los pitagóricos considerados «auténticos» –Filolao y Arquitas, a los que se trató anteriormente–, la historia posterior del pitagorismo, en las épocas helenística y romana, sigue estando *sub iudice*. La fuerte impronta de Pitágoras y su antigua escuela en la tradición de la historia de la literatura y la filosofía es innegable, pero opera sobre todo en el plano mítico. Tanto la Academia platónica como el Liceo intensificarán su interés por Pitágoras como leyenda, como *protos heuretés* y precursor, tal como se ve en los inicios de su tradición biográfica desde el propio Aristóteles hasta Nicómaco. Pero este interés contrasta con el absoluto silencio de las fuentes sobre la pervivencia de la escuela a partir del siglo III a.C. La carta de Lisis, que propone una visión literariamente atractiva del pitagorismo desde dentro para legitimar unas memorias ficticias que se querían dar por auténticas, es sólo una mínima parte de todo el problema de la literatura pseudopitagórica.[142]

El fondo de la carta falsa pitagórica de Lisis, tal como la transmiten Jámblico (VP 75) y Diógenes Laercio (VIII 42), nos recuerda que tanto las enseñanzas de Pitágoras como su propia figura se sitúan en el espejo de la falsificación literaria, como otros textos de índole religiosa y filosófica. Uno de los principales problemas del pitagorismo es, así, este tipo de textos ideológicos, que crecen al amparo de los miembros recientes de la escuela –también de los más alejados de su núcleo originario– para justificar o explicar doctrinas, escritos y actividades posteriores, y que son especialmente susceptibles de estar contaminados por numerosos elementos filosóficos ajenos a la comunidad original. El propio Jámblico daba por buena esta carta falsa de Lisis allá por el siglo IV d.C., pese a que puede verse con claridad que se trata de una carta falsa, redactada como muy pronto en el siglo III a.C., y seguramente con la intención de autentificar un texto subsiguiente.

Sin embargo, el carácter híbrido de la tradición pitagórica, formada por elementos originarios –fundamentalmente religiosos, pero también políticos– y adiciones de toda índole, hacía ya difícil en época de Jámblico la diferenciación entre materiales de diversa procedencia y, lo que es más importante, entre textos auténticos y espurios. La mezcla de corrientes y escuelas resulta abigarrada y, a la vez, fascinante, pues da fe del ambiente de la escuela presuntamente pitagórica en las postrimerías de este movimiento y atestigua cómo continuaba la producción de textos pitagóricos, su justificación, la mitificación de la comunidad originaria y el desarrollo doctrinal mediante la amalgamación de teorías posteriores. En Diógenes Laercio, al que no interesa tanto el énfasis en el trasfondo divino de la sabiduría de Pitágoras, la cita de la falsa carta es mucho más comedida y se sitúa en la discusión sobre la herencia espiritual y familiar del maestro. El interés de los falsarios por acrecer las doctrinas con influencias de otras escuelas refleja un trasfondo de escuela y da fe de la transformación del legado pitagórico incorporando materiales platónicos y elevando aún más al maestro a la categoría de hombre divino. La literatura de mentiras concierne a figuras que se sitúan a medio camino entre la historia y la leyenda, no sólo Pitágoras, sino también los propios supervivientes de su secta,

en un fenómeno que nos permite comprender de una manera muy gráfica cómo se ha configurado la amalgama ideológica, filosófica y religiosa del pitagorismo en la época helenística y romana. Este y otros casos de la tradición pitagórica ilustran la problemática de la falsificación literaria y subrayan la especial propensión de ciertas sectas religiosas o filosóficas a formar colecciones de materiales pseudoepigráficos, como prueban otros testimonios históricos, desde las *Cartas* del Pseudo-Platón hasta los *Evangelios* apócrifos. El problema crucial del pitagorismo es que, a diferencia de estos casos, no posee un corpus doctrinal considerado de forma unánime como ortodoxo. Todo un ejemplo, en fin, de los riesgos que hay que asumir al enfrentarse con la literatura pitagórica y la doble tradición de pitagóricos y falsarios.

3. Algunos biógrafos pitagóricos: acerca de la interpretación neoplatónica

Las biografías más influyentes de Pitágoras dan cuenta de las diversas leyendas y enseñanzas que se atribuyeron al maestro, así como de las dos caras de su tradición unos siete siglos después de su muerte. Son las obras ya bien conocidas del erudito Diógenes Laercio (*ca.* 200-250), *Vidas de los filósofos ilustres* (Libro VIII) y de los neoplatónicos Porfirio de Tiro (*ca.* 234-305) y Jámblico de Calcis (*ca.* 245-325), que escribieron una *Vida de Pitágoras* y un tratado *Sobre la vida pitagórica*, respectivamente. Sabemos que existieron otros biógrafos de Pitágoras que sirvieron de fuente literaria y doxográfica para estos escritores tardíos. En ellos opera de forma progresivamente evidente la disyuntiva entre pitagóricos y falsarios, pues se va incorporando al corpus doctrinal del pitagorismo antiguo, y del nuevo pitagorismo de Filolao y Arquitas, una amalgama de elementos platónicos y aristotélicos, cuando no directamente falsificaciones y fabulaciones varias. Entre estas fuentes hemos mencionado a los autores más conocidos, como Aristóteles o Nicómaco, pero no hay que olvidar a los aristotélicos Espeusipo, Jenócrates y Aristóxeno, a los epígonos latinos del pitagorismo como Nigidio Fígulo (s. I a.C.) o al entusiasta neopitagórico Mode-

rato de Gades (s. I),[143] a los que habría que añadir las falsas *Memorias o comentarios pitagóricos* atribuidos a la conservación de la familia del propio Pitágoras y compilados más adelante por Alejandro Polihístor (s. II).

Esa ambivalencia de fuentes se constata en las *Vidas* de Pitágoras que se han seleccionado como base documental de este estudio. Además de las vidas más conocidas, las de Porfirio, Jámblico y Diógenes Laercio, se incluyen otras tres, de extensión menor pero de gran interés, como son las breves vidas de Pitágoras de Diodoro de Sicilia y Focio de Constantinopla y la contenida en la enciclopedia bizantina *Suda*. En efecto, entre las biografías que se conservan, no se suele mencionar a un autor del siglo I a.C. que ha preservado el resumen más antiguo del que disponemos, basado en historiadores helenísticos. Se trata del historiador griego Diodoro de Sicilia, que fue contemporáneo de César y Augusto y se dedicó a escribir una historia miscelánea –entre historia, mito y literatura– de carácter universal desde los tiempos más remotos hasta su propia época.[144] Vivió en Roma y allí tuvo acceso a todo tipo de materiales bibliográficos para redactar su magna obra en cuarenta libros, de los que se conservan enteros los primeros cinco, desde Egipto a Grecia, y del décimoprimero al vigésimo.[145] De las numerosas fuentes que utiliza Diodoro para componer su *Biblioteca Histórica* hay que destacar a los historiadores Éforo de Cime (400-330 a.C.), y su *Historia Universal*, y Timeo de Tauromenio (*ca.* 345-250 a.C.), que escribió unas *Historias* en cuarenta libros sobre la Magna Grecia. Diodoro trata brevemente la vida de Pitágoras en el libro X y cabe suponer que la fuente es Timeo. Sin embargo, no trata Diodoro los hechos en torno a la sublevación de Cilón y su interés se centra en el modo de vida pitagórico, un aspecto que para Burkert ha revalorizado su testimonio, al considerarlo procedente de alguna compilación anterior a sus usuales fuentes helenísticas.[146]

De ellas depende la biografía que aparece en el libro octavo de sus *Vidas de los filósofos ilustres* del erudito Diógenes,[147] nacido en Laerte (Cilicia). Diógenes, que vivió entre los siglos II y III, en los reinados de Septimio Severo y Caracala, retrata a Pitágoras bajo un prisma distanciado y a veces escéptico, enmar-

cándolo en la serie de filósofos itálicos, cuya lista encabeza como fundador. Diógenes divide la filosofía griega entre la escuela jónica, desde Anaximandro hasta Teofrasto, incluyendo a los socráticos, y la itálica, desde Pitágoras hasta Epicuro, incluyendo el pensamiento eleático y escéptico. No escribe, recordémoslo, lo que se entiende hoy día como una historia de la filosofía, sino más bien una colección de biografías *(bioi)* acompañadas de opiniones y sentencias *(dógmata, gnomai)*, así como una serie de notas características de la forma de ser de cada biografiado.[148] Incluye además en su exposición algunos epigramas de cuño propio, también sobre Pitágoras, demostrando su gusto poético por el anecdotario sobre los filósofos y, a la vez, su fina ironía. Estos rasgos podrían parecer en principio positivos para una aproximación más histórica que la de otros biógrafos con un interés en glorificar a Pitágoras, como es el caso de los neoplatónicos. En cierto modo, Diógenes se hace eco de la tradición negativa acerca de Pitágoras como charlatán –como evidencia el episodio de la cueva en Crotona– que se remonta a Jenófanes de Colofón. Y, sin embargo, para su exposición central de las doctrinas pitagóricas, depende en gran medida de fuentes que, como los mencionados *Comentarios* de Alejandro Polihístor,[149] han demostrado pertenecer a la categoría de las falsificaciones pitagóricas.

Otro es el caso de las dos últimas biografías que se presentan aquí: la de Focio (815-897),[150] figura histórica muy conocida como patriarca de Constantinopla y causante del cisma entre Oriente y Occidente, y la de la enciclopedia *Suda*. Gracias a Focio se produjo un cierto renacimiento de los estudios clásicos en Bizancio y gracias a su magna *Biblioteca* o *Myriobiblion*, una colección de resúmenes en 280 capítulos, se preservaron una serie de autores paganos de la Antigüedad cuyas obras más representativas se encargó de extractar: Ctesias, Memnón, Conón, Arrio o Diodoro de Sicilia.[151] Entre estos materiales destaca una pequeña biografía de Pitágoras que incluye diversas generalidades sobre su vida y enseñanzas, dando fe de la contaminación falsaria con abundantes dogmas platónicos e incluso aristotélicos o estoicos. La biografía que recoge *sub voce* el léxico bizantino *Suda* es un brevísimo resumen de la tradición biográfica

mayoritaria sobre Pitágoras que tiene interés por la manera de extractar sus doctrinas –obvia totalmente, en la cristiana Bizancio del siglo X, las enseñanzas sobre el alma y la reencarnación y se centra en el vegetarianismo– y de compendiar la cuestión de la autoría pitagórica de los famosos tres libros filolaicos.

Por todo lo anterior, los biógrafos neoplatónicos Porfirio y Jámblico deben seguir siendo considerados como los autores de referencia, pese a la evidente oscilación que exponemos entre fuentes pitagóricas posteriores, falsificaciones y sus propios intereses doctrinales. En ellos se encuentra un núcleo temático de origen antiguo que se refiere a las doctrinas de carácter religioso del pitagorismo original, de tal forma que, si se pudiera acertar a discernir entre ese material y las fuentes pitagóricas tardías, falsas o platonizantes, el lector actual obtendría un panorama cabal de Pitágoras como figura chamánica semejante a Epiménides, Ferécides, Abaris y otros personajes ya conocidos. En efecto, es bajo la larga y fecunda escuela neoplatónica, gracias sobre todo a sus tendencias más místicas, cuando la figura de Pitágoras revive de forma más notable.[152] Esta corriente de pensamiento, cuyo comienzo suele fecharse en el 244 d.C., cuando Plotino abre su escuela en Roma, y que se extiende hasta el cierre de la Academia de Atenas en 529, toma como modelo al filósofo samio recogiendo su tradición biográfica. Si el interés de la escuela se centraba en desarrollar ciertos aspectos de la filosofía de Platón, en especial la existencia de un principio único como fundamento de toda la realidad, a saber, lo Uno, que trascendía al Ser, entonces la figura de un maestro precursor de Platón que ya había alcanzado ese conocimiento y una suerte de comunión mística con lo Uno habría de ser de una gran utilidad: tal era el Pitágoras neoplatónico.

A grandes rasgos, el neoplatonismo concebía la realidad como una organización jerárquica en la que los diferentes niveles ontológicos producen por emanación el nivel inmediatamente inferior: en cada nivel sucesivo persiste una presencia del principio anterior que se va debilitando en los estratos inferiores, en los que aumenta el grado de concreción, multiplicidad y materialidad, en un camino que va de lo Uno (la divinidad, el mundo inteligible) a lo múltiple (el mundo sensible). Existen,

pues, a medio camino, una serie de elementos mediadores que el filósofo debe conocer y aprehender y por medio de los cuales su alma se puede guiar en el proceso de ascenso reverso a lo Uno, que, en el neoplatonismo derivado de Plotino, comienza a revelar tendencias místicas. El modelo de un sabio antiguo que era capaz de ascender con su alma, desvinculada de la multiplicidad de nuestro mundo sensible, mediante meditaciones y ascesis, era bienvenido para esta escuela, pues se trataba de una figura de prestigio religioso y antiguo que fundamentaba con una vida práctica y ascética las teorías metafísicas de Platón. La elección de Pitágoras resultaba obvia. A ello se le suma que el neoplatonismo no era sólo una corriente filosófica; en los siglos III-V se convirtió progresivamente en la base ideológica del paganismo, frente a un cristianismo que, poco a poco, se iba imponiendo como religión de estado. Los neoplatónicos ensayaban una síntesis de todas las religiones existentes: del politeísmo clásico, de los misterios y de las religiones orientales. En la figura de Pitágoras encuentran también su *protos heuretés* y su base en diversas disciplinas tradicionales, como los oráculos y la mediación con la divinidad y sus seres intermedios. Para los neoplatónicos, en fin, Pitágoras deviene una suerte de precursor de Platón y, a la vez, un rival de otros hombres santos y mesiánicos del cristianismo –Cristo ante todo– que, iban imponiendo su ley paulatinamente.

Así, los dos biógrafos pitagóricos de esta escuela, Porfirio y Jámblico, recogen las tradiciones que les parecen más relevantes en Pitágoras para convertirlo en patrón del curso místico y ascético que, progresivamente, toma el pensamiento neoplatónico en ciertas cuestiones. La figura de Pitágoras como mediador constituye un punto de unión entre estos dos epígonos tardíos de Platón. En la Antigüedad tardía, algunos neoplatónicos, como Hierocles de Alejandría, retoman la idea de la *homoiosis theó* platónica, del parentesco divino del hombre y de la figura del hombre divino.[153] En este contexto en el que teoría y praxis de la divinización se unen por vía de la filosofía neoplatónica y la vida práctica, Pitágoras aparece otra vez como modelo de un nuevo tipo de hombre santo pagano para estos sabios tardoantiguos, que inciden en su caracterización mediante el vocabula-

rio. Éste denota un resurgimiento de Pitágoras como modelo y una creciente divinización: si para Porfirio el auténtico hombre divino es Platón, y Pitágoras su precursor, Jámblico elevará a Pitágoras a la categoría superior de toda esta escuela filosófica.[154] La emperatriz Julia Domna, esposa de Septimio Severo, encargó como patrona de Filóstrato la biografía de un verdadero hombre santo pagano, Apolonio de Tiana, del que posteriormente serán devotos Caracala y Alejandro Severo en un culto al hombre divino que se compara al de Cristo.[155] La expresión *theios aner* se consagrará con un uso común en la época imperial romana para designar a los santones errantes del imperio oriental, que, como Apolonio –y siguiendo el modelo del propio Pitágoras–, eran fundamentalmente adivinos ambulantes y hacedores de milagros.[156] Así, el hombre divino neopitagórico, como el propio Apolonio, influirá enormemente en biografías de sabios de todo tipo, como la de Plotino por Porfirio o las de Porfirio y Jámblico por Eunapio, que subrayan el especial contacto con la divinidad de estos mediadores carismáticos, quienes están en posesión de poderes sobrenaturales, como el precursor Pitágoras.

Sobre Porfirio de Tiro (*ca.* 234-305), en primer lugar, hay que decir que trata a Pitágoras como un gran predecesor del platonismo, lo que quizá ya pensaba su propio maestro y fundador del neoplatonismo. Plotino nunca llegó a publicar nada, sino que fue Porfirio quien ordenó sus ideas y las sacó a la luz. Porfirio se interesó por el pitagorismo, la astrología, la religión y la música, y escribió entre otras obras una biografía de su maestro Plotino y otra de Pitágoras. Es muy conocido por su polémica con los padres de la iglesia y su obra anticristiana: su tratado *Contra los cristianos* fue hecho quemar por los emperadores Teodosio II y Valentiniano III en el 448. Conocemos su vida gracias a Eunapio de Sardes, quien redactó un esbozo biográfico en sus *Vidas de sofistas* y a otras fuentes posteriores.[157] Fue originario de Tiro[158] y su nombre sirio fue originalmente Malco (*basileus* o «rey»), según nos informa él mismo en la biografía que escribió de su maestro Plotino.[159] Su educación, en todo caso, tiene ya la impronta del ambiente de pugna definitiva entre paganismo y cristianismo en Roma, Alejandría y Atenas: parece

que durante el reinado de Galieno fue miembro de la escuela de Plotino en Roma y se le considera indistintamente discípulo de Apolonio, Longino y Orígenes.[160]

Las doctrinas de Porfirio son una revisión de las de su maestro Plotino, que intelectualiza el ascenso al bien platónico y sistematiza las relaciones entre el mundo sensible e inteligible en una jerarquía de emanaciones y regresiones entre ambos planos. Pero Porfirio añade de su propio cuño algunos aspectos innovadores en cuanto a la adaptación de la filosofía neoplatónica a la religión griega tradicional: ya anticipa el énfasis posterior de los neoplatónicos por relacionar el contraste entre el mundo sensible e inteligible con los esquemas del politeísmo clásico y, sobre todo, de los misterios. Las influencias entre ambos mundos y sus escalas y jerarquías aparecen entremezcladas en las nociones que permiten hacer uso de los seres intermedios o démones en funciones mediadoras. Se trata de una variedad de dioses intermedios entre nuestro mundo sensible y múltiple y el mundo divino y unitario de la divinidad henoteísta.[161] De manera precursora a la teúrgia, que tendrá gran importancia en las artes «mágicas» del neoplatonismo posterior, Porfirio refiere el poder que se puede obtener gracias a estas criaturas intermedias.[162] El énfasis en la figura de Pitágoras que se observa en su biografía entronca con la idea de un hombre santo neoplatónico, un mediador mántico capaz de controlar estas potencias naturales y sobrenaturales. Así pues, la obra de Porfirio puede leerse también según este plano interpretativo: el ideal filosófico parte de la idea pitagórica de «seguir al dios» o la platónica de la «asimilación con el dios».[163]

Como escritor de estilo elegante y denso, Porfirio transmite una vida pitagórica breve, legible y encomiástica. Su mentalidad religiosa le hace alabar sin medida a su maestro Plotino, a Platón y al antiguo modelo que encarnaba Pitágoras, a quien quiso magnificar como precursor incluso con preferencia ante Sócrates. Pitágoras era el verdadero antecesor y maestro espiritual de Platón, que, sin embargo, es el único que recibe el adjetivo *theios* en su obra (*Ad Marc.* 10); Plotino y Pitágoras aparecen en ambos extremos como seres mediadores capaces de alcanzar una unión mística con la divinidad. La obra *Sobre la abstinencia*, de Porfi-

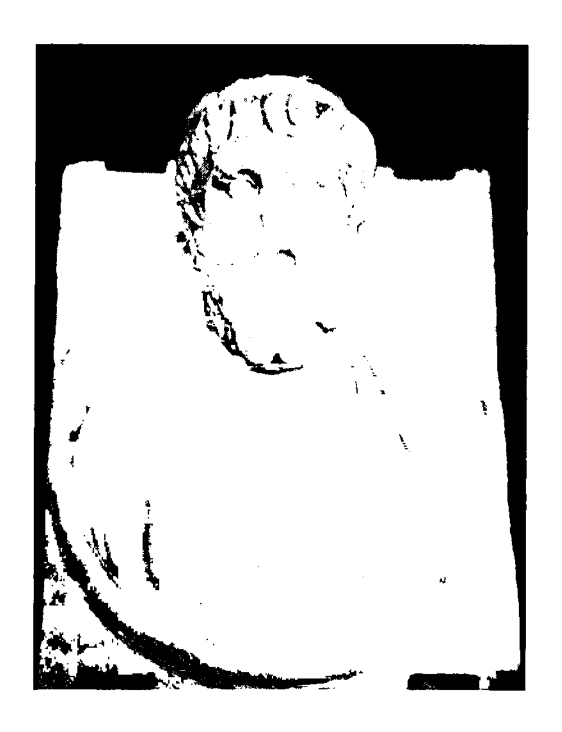
rio, por ejemplo, promovía un vegetarianismo de raíces ascéticas y pitagóricas: la ascesis mediante la abstinencia de alimentos lleva al hombre al alejamiento de su cuerpo y del mundo sensible, y por tanto le diviniza progresivamente.[164] Porfirio subraya esta práctica en el hombre pitagórico –y por extensión neoplatónico–, que es capaz de tender hacia la divinidad mediante su acción en el campo físico, intelectual y moral.[165] El filósofo de Tiro también adaptó sus ideales a los más diversos motivos de la literatura y las artes, en tratados como *Sobre la cueva de las ninfas* o *Sobre las estatuas*, donde propone una suerte de canon estético neoplatónico en las estatuas dedicadas a lo divino.

Porfirio, en fin, profundizó en la adaptación del platonismo –y del legado pitagórico– a esta edad de transición que fue la Antigüedad tardía y le dio a la vieja Academia un matiz más místico, como prueban su interés por Pitágoras en cuanto precursor religioso, y su insistencia en hablar del camino filosófico como un modo de vida ascético, equiparando a Plotino con uno de esos hombres divinos de la tradición mítica. En su vejez, Porfirio siguió los pasos de su maestro Plotino y de su modelo Pitágoras y tuvo una visión del ser supremo, relacionado con la unidad y con el mundo mántico de Apolo. Porfirio refiere un oráculo sobre el destino del alma del gran Plotino, un hombre demónico al estilo de Pitágoras, y luego nos cuenta su propia experiencia de iluminación mística (*Vit. Plot.* 22-23): «[Plotino] era bueno y amable, singularmente agraciado y atractivo: así le presenta el oráculo, y así, de hecho, lo hemos encontrado. Se dice que era insomne y alerta y que, en la pureza de su alma, se esforzaba siempre hacia lo divino, que amaba con todo su ser, y trabajaba sin descanso para liberarse y elevarse por encima de las olas amargas de esta vida manchada de sangre. Por eso a Plotino, que era semejante a un dios y que a menudo se elevaba, por los caminos de la meditación y las enseñanzas de Platón en el *Banquete*, hacia la divinidad primera y trascendente, se le apareció el propio Dios [...]. Ante esa divinidad, también yo, Porfirio, declaro que fui admitido en su unión mística a los sesenta y ocho años de edad».[166]

Por último, el valor de la *Vida de Pitágoras* escrita por Porfirio, aparte de este trasfondo neoplatónico y de la intención

propagandística, reside también en su uso de fuentes claramente identificadas: Neantes, Apolonio de Tiana, Duris de Samos, Lico, Eudoxo y Dionisófanes (en los primeros 17 parágrafos), Dicearco (18-19), Nicómaco (20-32), Antonio Diógenes (45-46) y Moderato de Gades (48-54).[167] Su biografía constituía el libro primero de una suerte de *Historia de la filosofía*, que comenzaba precisamente por Pitágoras, fundador mítico de esta escuela de hombres santos. Porfirio cita bastantes fragmentos de pitagóricos antiguos, junto a ciertos materiales falsos, y retrata a Pitágoras como un maestro de sabiduría no demasiado vinculado con el mundo posterior de la matemática pitagórica. Como gran precursor de la teoría del alma platónica, Pitágoras aparece en Porfirio como un filósofo que teoriza sobre la dualidad del mundo de las ideas y el mundo de lo sensible y sobre la desvinculación entre el alma y el cuerpo.[168] A partir de Porfirio y, sobre todo, de su discípulo Jámblico, Pitágoras se situará en el origen de toda filosofía. Más allá de lo que consideraba la doxografía anterior, representada por Diógenes, que hacía de Pitágoras el fundador de la escuela filosófica itálica, la interpretación neoplatónica de Porfirio y Jámblico hará del sabio de Samos el *heuretés* de toda escuela de pensamiento: siglos después, el patriarca Focio (*Bibl.* 249.1) llegará a decir que «el noveno sucesor de Pitágoras fue Platón, discípulo de Arquitas, y el décimo Aristóteles», en una genealogía unitaria de la filosofía griega. En la Antigüedad tardía, las representaciones iconográficas de Pitágoras en mosaicos o retratos también tienden a mostrarlo como un maestro místico y precursor, tanto para la escuela del neoplatonismo como para las demás. En lo que seguramente son los restos arqueológicos de una escuela neoplatónica en Afrodisias, por ejemplo, se representa a Pitágoras junto a otros filósofos como Sócrates o Apolonio de Tiana y enmarcado en la orla que suele designar a los poetas inspirados; también Píndaro aparece en el grupo de Afrodisias, fechado en el siglo V[169] (fig. 12, en página siguiente).

El siguiente biógrafo, Jámblico de Calcis (*ca.* 245-325), autor de la más extensa vida de Pitágoras, era discípulo de Porfirio y rival suyo en muchos aspectos. Jámblico, de origen sirio, fue el gran sistematizador del neoplatonismo y tuvo gran fama preci-



samente por sus resúmenes de la filosofía y el modo de vida encarnados por Pitágoras. Como filósofo, Jámblico dio un giro hacia una orientación más metafísica del platonismo, desarrollando una interpretación mistérica de los textos platónicos, sobre las bases sentadas por Plotino y Porfirio. Se le atribuye una especial afición a la adivinación y al pitagorismo, que trató de conciliar con las doctrinas platónicas, así como una inclinación hacia la teúrgia, una especie de acercamiento mágico a la vertiente más religiosa del conocimiento de lo divino. De la vida de Jámblico se tiene noticia por la enciclopedia bizantina *Suda* y por el biógrafo Eunapio de Sardes[170] y consta que fue miembro de una familia acaudalada, emparentada con la estirpe sacerdotal de la ciudad de Emesa. Según la *Suda*, Jámblico floreció en época de Constantino, el emperador que impulsó el cristianismo como religión de estado: su nacimiento se puede situar en 245 y su muerte en torno a 325,[171] aunque sobre esta fecha hay muchas discrepancias entre los estudiosos, como en otros aspectos cruciales de su trayectoria vital e intelectual. Tras un

periodo de aprendizaje con maestros como Anatolio o el mencionado Porfirio, fundó su propia escuela a principios del siglo IV en Apamea, un centro de las doctrinas neoplatónicas,[172] donde enseñó desde su cátedra y escribió una extensa obra compuesta por comentarios a Platón y Aristóteles.

Jámblico se granjeó una enorme reputación entre sus contemporáneos y se le tuvo por una reencarnación del propio Platón.[173] Se le atribuye no sólo la sistematización del pensamiento de la escuela neoplatónica, que desarrolló en su escuela siria, sino también la consagración de esta corriente filosófica como base teórica de todo el paganismo helénico. Entre sus sucesores destaca el filósofo Proclo, que perfeccionó su método exegético y sistematizador. En cuanto a la vertiente religiosa de Jámblico, su obra *Sobre los misterios*, por ejemplo, es la respuesta, en boca de un sacerdote de nombre Abamón, a una carta de su maestro Porfirio en la que éste cuestionaba la verdad de las religiones egipcia y caldea y la pureza de la teúrgia para alcanzar el conocimiento: Porfirio prefería un conocimiento a través de la meditación, mientras que Jámblico propugnaba la teúrgia como medio de contacto con lo divino.[174] La mediación por los oráculos tenía gran relevancia en el neoplatonismo de Jámblico, como la tendrá para su sucesor Proclo, a través del éxito de los llamados *Oráculos caldeos*, un conjunto de profecías apócrifas en verso hexamétrico atribuidas a un tal Juliano el Teúrgo (s. II d.C.), aunque seguramente fueron compiladas más adelante. Su trasfondo profundamente dualista servía como justificación mántica para las escuelas intelectuales orientales, como el neoplatonismo sirio de Jámblico.[175] En efecto, en este filósofo se exacerbó la tendencia a la teúrgia y a la armonización del platonismo con la sabiduría religiosa, los misterios y la poesía oracular, poniendo énfasis en la experiencia extática y ascética, en la comunicación con el mundo divino e inteligible a través de seres intermedios y de la comunión directa con la divinidad. La unión con lo divino mediante contemplación filosófica estaba reservada para unas pocas naturalezas excepcionales, mientras que muchos más eran los que podían acercarse a la divinidad mediante la teúrgia.

Sin embargo, se le recuerda sobre todo por haber compilado

los saberes de Pitágoras, en diez libros, de los que han sobrevivido los primeros cuatro. La gran obra que Jámblico dedicó a la figura de Pitágoras servía como introducción a la doble tendencia de su filosofía: la doctrina platónica, por un lado, y su doctrina sobre los misterios, por otro. El *De Vita Pythagorica* no era una obra aislada, sino que pertenecía a una amplia colección que resumía las doctrinas del antiguo maestro, la llamada tradicionalmente *Synagogé Pythagorica* o «Compendio del pitagorismo», según Siriano, comentarista de Aristóteles.[176] Esta colección incluía tratados sobre la matemática, la física, la ética, la teología, la geometría, la música y la astronomía pitagórica –o, mejor dicho, de la escuela pitagórica posterior–,[177] e iba introducida por *Sobre la vida pitagórica*, que supuestamente servía como prólogo ejemplificador, con indicaciones sobre la biografía del carismático fundador de la secta y, lo que es más interesante para nosotros, sobre la dinámica de la vida dentro de la comunidad pitagórica antigua (o lo que de ella podía saber Jámblico). Entre la *Vida* y el grupo de obras puntuales se situaba un *Protréptico* o incitación a la filosofía que se ha conservado.[178] A su vez, se puede afirmar que la obra entera sobre Pitágoras que escribió Jámblico también tenía, como la de Porfirio, una intención protréptica o preparatoria para la mejor comprensión de las doctrinas de Platón.

En efecto, el valor especial de *Sobre la vida pitagórica* de Jámblico reside en que no se trata simplemente de una biografía de Pitágoras, sino que se centra sobre todo en la forma de vida que estableció el antiguo filósofo para sus seguidores. Parece que Jámblico integró en su sistema filosófico, que no procede ahora exponer en detalle, abundantes ideas de cuño pitagórico. De hecho, se ha acusado frecuentemente tanto a Jámblico como a su maestro Porfirio de haber exagerado notablemente la figura de Pitágoras como hombre santo y gurú de la secta, y de haberlo usado para promocionar sus propias doctrinas. La obra de Jámblico, de un estilo más abigarrado y complejo que la de Porfirio, se inserta en la tradición aristotélica del *bíos*, un género filosófico con el que se quiere transmitir un sistema de vida que se sitúa en la línea ecléctica del neoplatonismo, aunando las doctrinas de la Academia y del Liceo en un vademécum de la vida

contemplativa que tomaba al legendario Pitágoras como modelo.

Esta vida está compuesta siguiendo los preceptos retóricos del encomio. Su estructura tripartita[179] presenta una primera parte –tras la exposición de los motivos de la obra en el primer capítulo– con la biografía propiamente dicha del hombre divino y sus virtudes y milagros (caps. 2-57), una segunda parte sobre las enseñanzas pitagóricas (caps. 58-133) y una tercera y última en la que, sobre la base de todo lo anterior, se inserta el pitagorismo antiguo en el sistema del neoplatonismo de Jámblico y se pone a Pitágoras como modelo ideal de filósofo divino (caps. 134-240). A esta clasificación se puede añadir que los caps. 241-267 recogen a modo de complemento final, como afirma el propio autor, «dichos dispersos» y anécdotas sin sistematizar. Este *addendum* da fe del sistema de trabajo de Jámblico, que acumulaba materiales y fuentes muy diversas y en ocasiones repetía historias o personajes. De hecho, una de las supuestas fuentes de Jámblico es el peripatético Aristóxeno, también autor de una *Vida pitagórica*, a quien amplifica con fuentes más recientes como Nicómaco y Apolonio de Tiana, entre otros. Las fuentes de Jámblico, que fueron estudiadas meritoriamente por Rohde (1871), constituyen aún una *quaestio disputata* en la filología clásica, de una complejidad a día de hoy todavía difícil de superar y que está íntimamente relacionada con el trasfondo de la propia cuestión fundamental de la literatura pitagórica: la naturaleza histórica de la figura del maestro y de sus enseñanzas.[180]

Sin embargo, la visión de Jámblico es especialmente interesante para nuestro propósito. Ciertamente se trata de una obra apologética y laudatoria del sabio, que sirve para presentar a Pitágoras como un típico líder carismático de una comunidad religiosa, como un hombre divino enviado para guiar a los hombres. La terminología del *theios anthropos* está más presente en Jámblico que en Porfirio, lo que puede explicarse por el uso de las fuentes,[181] pero también por la pretensión de «pitagorizar» la filosofía neoplatónica.[182] La terminología que usa Jámblico, en contraste con Porfirio, insiste en la divinización de Pitágoras, al que se llama *entheos*, *daimonios aner*, *theoprepéstatos* y poseedor de una «naturaleza semejante a la divina» *(physikén theoeideian)*.[183] No hay que olvidar, además, que tanto

Jámblico como Porfirio mantuvieron posturas polémicas hacia el cristianismo, como tampoco debe descartarse que su intención fuese la de contraponer la vieja secta pitagórica a la nueva secta cristiana. En definitiva, la imagen de Pitágoras desde la Antigüedad tardía y el Renacimiento –a partir de Marsilio Ficino, que depende sobremanera de esta interpretación neoplatónica– confirma la impresión que dejan los variados testimonios biográficos del sabio de Samos como mediador con lo divino, enviado a los hombres como guía y salvación; una imagen que, sin duda, es la más certera a la que podemos acercarnos al hablar de su figura.[184]

El título de este libro, *Vidas de Pitágoras*, alude a la variedad de aspectos que evoca la figura del filósofo de Samos. Por un lado, subyace la compleja cuestión biográfica –de todo punto determinante para valorar adecuadamente la importancia histórica de Pitágoras–, con una tensión latente entre la vida posible y la leyenda religiosa, entre pitagóricos y falsarios. Por otro lado, el núcleo doctrinal de sus enseñanzas, y notablemente la noción de la inmortalidad del alma y la creencia en las reencarnaciones, queda aquí sugerido con plena intención: las diversas «vidas» que ha tenido y tendrá el filósofo en la tradición occidental son inagotables y sólo parcialmente resulta posible esbozar una interpretación cabal de su persona y enseñanzas. Sigue al fin, por descontado, la colección completa de las *Vidas* de Pitágoras que ha conservado la literatura griega, como base documental necesaria para el presente estudio y como prueba fehaciente del enorme caudal de su leyenda.

Al tomar como punto de partida la tradición biográfica de Pitágoras y seleccionar los testimonios literarios más cercanos a su antigua secta, este estudio planteaba ya desde el principio dos problemas fundamentales en torno al pitagorismo: la cuestión histórica, acerca del hombre divino y de sus enseñanzas, y la cuestión legendaria, acerca de la enorme fortuna de su figura mítica. Pitágoras ejemplifica por antonomasia el modelo del *theios aner* o chamán griego, a medio camino entre lo apolíneo y lo

dionisíaco, con atribuciones y poderes sobre el alma y el más allá, el autocontrol y la purificación ritual. La comparación con otros modelos de seres chamánicos de la mitología, la religión y la literatura antiguas ilustra perfectamente, por otra parte, el eco perdurable del maestro de Samos en la tradición clásica. Los abundantes paralelismos con Apolo, Dioniso, Orfeo, Ferécides o Epiménides, figuras que han de situarse entre el mito, la literatura sapiencial y los orígenes del pensamiento religioso, convierten a Pitágoras en un vínculo entre la divinidad y los seres humanos.

En cuanto a los dos grandes bloques de ideas que se atribuyen tradicionalmente al legendario filósofo de Samos, y que le han otorgado un lugar excepcional en la historia de las ideas, se puede hallar un punto intermedio entre el aura religiosa del guía carismático de la antigua secta y la racionalización progresiva de sus enseñanzas. La resistencia a nombrar a Pitágoras en la tradición posterior, frente a la denominación de «pitagórica» asignada a la doctrina de la armonía y el número, evidencia, más que una *damnatio memoriae*, un cierto desplazamiento en la tradición. Desde los inicios del movimiento hasta el siglo IV d.C., el pitagorismo es esencialmente un saber religioso que concierne sobre todo a lo que hemos llamado el «vuelo del alma».

Pitágoras es, a nuestro entender, la más clara muestra de la influencia del pensamiento chamánico en la noción de la inmortalidad del alma y de la vida en el más allá que se desarrolla en el mundo griego a partir del siglo VI a.C. Su huella, que se superpone constantemente con los cultos órficos y dionisíacos, viene a reivindicar parte de la antigua tesis de Rohde y las perspectivas antropológicas de Eliade y Dodds. Este mediador con lo divino es una figura clave para la consolidación de una línea metafísica que se aparta de las creencias patrimoniales griegas, patentes en Homero, y emprende un vuelo paradójico hacia lo profundo, un viaje de conocimiento interior. La ciencia subterránea del alma que denotan las vivencias oníricas en el más allá de la cueva empareja al chamán Pitágoras con otras dos figuras centrales para el desarrollo de la religión griega antigua, Dioniso y Orfeo: la vertiente mística del dionisismo y el orfismo coincide con la creencia pitagórica en un alma capaz de separarse del cuerpo y tener

una experiencia por sí misma. Pero cualquier sistematización en este sentido resulta inviable en nuestros días y el análisis detallado de estas cuestiones rebasa las pretensiones de un estudio necesariamente parcial como el presente.

En todo caso, desde la religión y el llamado «chamanismo griego» –que Pitágoras encarna como ningún otro personaje– se obra muy pronto el tránsito ético y epistemológico hacia la esfera de la filosofía. Gracias a la recepción de este *theios aner* en el platonismo se universalizan las mencionadas ideas religiosas, trascendiendo conceptual e históricamente el contexto griego original en el que Pitágoras vivió y fundó su escuela. En efecto, el panorama cambia a partir de Platón, piedra angular del pensamiento antiguo y catalizador de las doctrinas patrimoniales de la antigua secta de Pitágoras en su actualización racionalizadora. La obra de Platón, que asume como propias sus doctrinas del alma y las sistematiza, tendrá como consecuencia que los pitagóricos sean percibidos más bien como una escuela que estudia el universo sobre las bases de la matemática y la proporción musical y astronómica. Desde entonces, con las sucesivas relecturas e interpretaciones del pitagorismo más reciente, el de Filolao y Arquitas, por parte del platonismo y el aristotelismo, el legado del maestro va aumentando con aportaciones posteriores de cada escuela y pensador. De la misma forma en que no hay contradicción alguna entre la noción de la inmortalidad del alma y la idea de que el universo se puede entender mediante números, sino una transición conceptual, asimismo el paso de la tradición antigua del pitagorismo a su reelaboración posterior se puede abordar como un proceso de superposición progresiva, tal como se aprecia en la amalgama de doctrinas expuestas de manera parcial en las páginas anteriores.

En la parte central de este trabajo se ha presentado la aportación que pretende ser más original sobre el pitagorismo, y que puede ayudar a superar la escisión entre las dos facetas de la secta, entre su escuela antigua y la nueva: la idea de Pitágoras como mediador a la par mántico y político. Esta visión presenta una combinación característica del pensamiento religioso de la Grecia arcaica, la que aúna adivinación y vida cívica, y debería prevalecer sobre ciertos prejuicios acerca de la esfera de la religión en

Pitágoras que aún subsisten en parte de la crítica. Nuestra lectura se ha centrado en resaltar esas dos facetas del *theios Pythagoras* –un líder carismático en su secta, un adivino con influencia en la comunidad política externa–, que a todas luces representan lo que de su realidad y contexto histórico se puede determinar más allá de toda duda. La faceta de Pitágoras como adivino y figura intermedia, tanto en la relación entre la comunidad humana y los dioses –en su calidad de mediador sapiencial que ilumina y salva a la raza humana– como en la convivencia social y política de los hombres entre sí, ha quedado de manifiesto.

Por último, la dudosa cuestión de la pervivencia del pitagorismo antiguo a través de sus epígonos más o menos genuinos, o de quienes se han presentado a la posteridad, según la escuela platónica o aristotélica, como tales, se ha expuesto mediante una serie de ejemplos que oscilan entre lo auténtico y lo fraudulento: una cuestión que planea sobre todos los textos que se han transmitido hasta nuestros días bajo la designación colectiva de «pitagóricos». Más allá de su compleja reutilización doctrinal por parte de las distintas escuelas filosóficas griegas de las épocas helenística y romana, y del simbolismo de sus doctrinas sobre el alma, las vidas de Pitágoras se prolongarán de forma fecunda en la Antigüedad tardía gracias a la interpretación neoplatónica –que promueve el culto de su figura divina– y, finalmente, a una cierta simbiosis con el cristianismo. Son los autores neoplatónicos los que recuperan el núcleo más persistente del personaje de Pitágoras, como adivino, teúrgo o mago, e insisten en presentar sus biografías desde el prisma más puramente misterioso y legendario, paradójicamente el que contiene los restos indubitados de su personaje histórico.

Las *Vidas* de Pitágoras son un producto de todo lo anterior, pero, a diferencia de los fragmentos pitagóricos dudosos que proliferan desde el siglo IV a.C., no disimulan la vertiente más religiosa y arcaizante de la persona y enseñanzas del maestro y constituyen, pese a todo, la reliquia más fidedigna de su existencia. Presentan una visión literariamente atractiva de Pitágoras desde su tradición legendaria, y su lectura es tal vez el modo más sugerente de aproximarse a un legado histórico-cultural tan inabarcable como el que representa el pitagorismo.

I. «Pitágoras y el pitagorismo.» Diodoro de Sicilia

[3] Siendo Tericles arconte en Atenas, en torno a la 61.ª Olimpíada, se hizo famoso el filósofo Pitágoras, que había avanzado sobremanera en conocimientos; pues si hay alguien entre los hombres que han practicado la erudición que sea digno de pasar a la historia, ése es él. Era samio de nacimiento, aunque algunos afirman que era tirreno. Tal era la persuasión y la gracia que había en sus palabras que cada día casi toda la ciudad le prestaba atención como si fuera un dios que se hubiera aparecido ante ellos, y acudían en tropel a escucharle. No sólo mostraba una gran capacidad en elocuencia, sino también evidenciaba que el carácter de su alma era moderado y constituía un modelo asombroso para la emulación de una vida sobria por parte de los jóvenes. Aquellos que se asociaban a él se alejaban de su vida de lujo y dispendio, mientras que todos aquellos que gozaban de abundancia de recursos se daban sin freno a la indulgencia y a una destrucción innoble de su cuerpo y su alma.

Pitágoras, como supiera que Ferécides, el que había sido su maestro, había enfermado en Delos y estaba agonizante, navegó desde Italia a Delos. Allí pasó largo tiempo en el cuidado del anciano y procuró todo lo necesario para que se salvara de su enfermedad. Pero, al ser vencido finalmente Ferécides por su vejez y la gravedad de su dolencia, se cuidó de todos los ritos funera-

rios y, después de rendirle los tributos apropiados, como un hijo a un padre, regresó a Italia.

Cuando sucedía que alguno de sus compañeros perdía su patrimonio, el resto dividía su riqueza con él como si fueran hermanos. Y no sólo lo hacían con quienes convivían consigo diariamente, sino en general con todos los que participaban de estas enseñanzas.

[4] Clinias, originario de Tarento, que era uno de los miembros de esta congregación de la que acabo de hablar, al enterarse de que Proro de Cirene había perdido su fortuna a causa de una revuelta política y estaba totalmente arruinado, se marchó desde Italia a Cirene con dinero suficiente y restauró la fortuna de aquél, aunque nunca había visto a aquel hombre y sólo sabía de él que era un pitagórico. Y se cuenta de muchos otros que hicieron cosas semejantes.

No sólo dando dinero mostraban la asistencia a los amigos, sino que también compartían los riesgos en momentos de enorme peligro. Por ejemplo, bajo la tiranía de Dionisio, un tal Fintias, un pitagórico que había formado parte de una conspiración contra el tirano e iba a enfrentarse a su castigo, le pidió a Dionisio que le diera tiempo para arreglar primero los asuntos particulares que tenía; le dijo que le daría como prenda de su muerte a uno de sus amigos. Como el gobernante se quedó asombrado de que existiera un amigo tan bueno que tomase el puesto de otro en la prisión, Fintias mandó llamar a uno de sus compañeros, un filósofo pitagórico de nombre Damón, quien, sin dudarlo un instante, se presentó en prenda de su muerte.[2]

Mientras que algunos elogiaban esta benevolencia desmedida hacia los amigos, otros los acusaban de imprudencia y locura. Pero a la hora fijada el pueblo acudió corriendo, deseando saber si aquel que había dado la prenda mantendría su palabra. Cuando se acercaba el momento y ya todos perdían la fe, llegó inesperadamente Fintias a toda prisa en el último momento, mientras Damón era ya llevado a su destino. Como esta amistad se volviera admirable para todos, Dionisio conmutó la pena del acusado y pidió a los dos hombres que le admitieran como a un tercero en su amistad.

[5] Los pitagóricos hacían gran ejercicio de la memoria, es-

tableciendo el siguiente modo de practicarla. No se alzaban del lecho hasta haber recordado para sí mismos todo lo que habían hecho el día anterior, desde el comienzo de la mañana hasta el final de la tarde. Y si tenían más tiempo y ocio, añadían también los hechos del tercer día anterior, el cuarto e incluso los anteriores. Esto lo practicaban para ganar conocimiento e inteligencia en todas las cosas y experiencia en la capacidad de poder acordarse de muchas cosas. Y realizaban ejercicios de temperancia de esta manera. Se disponían ante ellos los más lujosos banquetes, que observaban durante un largo tiempo. Y luego, después de que mediante su contemplación se hubieran despertado los deseos naturales de disfrutarlos, ordenaban a sus esclavos que los retirasen de las mesas y se marchaban sin haber probado los manjares que se les habían servido.

[6] Pitágoras creía en la transmigración de las almas y defendía la abstinencia de comer carne, diciendo que el alma de todos los seres vivos pasa después de la muerte a otros seres. En cuanto a sí mismo, iba diciendo que en la época de la guerra de Troya se acordaba de haber sido Euforbo, hijo de Pántoo, que fue muerto por Menelao.

Se dice que una vez que Pitágoras estaba pasando una temporada en Argos, al contemplar un escudo de los despojos de Troya que estaba clavado a la pared, se puso a llorar. Y como los argivos le preguntaban cuál era la causa de su sentimiento, respondió que él mismo había portado aquel escudo en Troya cuando era Euforbo. Como desconfiaran de él y le tomaran por loco, dijo que les daría una prueba verdadera de que tenía razón; pues verían que en la parte interior del escudo estaba inscrito con letras antiguas PERTENECIENTE A EUFORBO. Ante estas inesperadas palabras, todos dijeron que debía descolgarse el escudo, y, en efecto, por dentro se descubrió la inscripción.

Se cuenta también que Calímaco dijo acerca de Pitágoras que de entre los problemas geométricos, de unos había sido el inventor y de otros el primero en introducirlos entre los griegos desde Egipto, en el poema en que escribe:

«Halló el Euforbo frigio, el primero entre los hombres,
el triángulo escaleno y de los círculos

las siete longitudes, y enseñó la abstinencia
de la carne de seres vivos; pero estos preceptos no todos
obedecieron».[3]

[7] Pitágoras instaba a perseguir la sencillez, pues decía que la extravagancia[4] no sólo arruina las posesiones de los hombres, sino también sus cuerpos. En efecto, consideraba que la mayor parte de las enfermedades provienen de la indigestión,[5] y ésta, a su vez, proviene de la extravagancia. A muchos los convenció de que comieran alimentos sin cocinar y bebieran sólo agua durante toda la vida, para perseguir siempre los bienes de verdad. Pero si entre los hombres que viven hoy alguien los exhortase a que se abstuvieran de una o dos cosas de las que consideran placeres por unos pocos días, enseguida renunciarían a la filosofía, diciendo que es una simpleza buscar el bien invisible prescindiendo del visible. En verdad, siempre que es preciso adular a la masa o enredar en demasiados asuntos ajenos, encuentran tiempo para ello y no se dejan obstaculizar por nadie; mientras que si es necesario cuidarse de la educación o de la supervisión de los caracteres, responden que no es el momento oportuno, de forma que se ocupan cuando no tienen ningún asunto digno de ocuparse de él y no se ocupan de lo que conviene ocuparse.

II. «Vida de Pitágoras.» Diógenes Laercio[1]

1. Después de haber tratado la filosofía jónica desde Tales y de haber pasado revista a los filósofos que se hicieron dignos de mención en ella, es preciso ahora cruzar a Italia, cuya filosofía comenzó Pitágoras, hijo de Mnesarco, un grabador de anillos, y procedente de Samos, como afirma Hermipo, o de Etruria, según Aristóxeno, de una isla que conquistaron los atenienses tras expulsar a los tirrenos. Algunos dicen que era hijo de Mármaco, hijo de Hípaso, hijo de Eutifrón, hijo de Cleónimo, exiliado de Fliunte. Y que Mármaco pasó a habitar en Samos, por lo que se llama samio a Pitágoras.

2. Después emigró a Lesbos, siendo recomendado a Feréci-

des por su tío Zoilo. Luego dispuso tres vasos de plata y se los llevó como regalo a tres sacerdotes de Egipto. Tenía también hermanos, Éunomo, el mayor, y el mediano Tirreno. Y un esclavo, Zalmoxis, a quien los getas rindieron sacrificios tomándole por Crono, según refiere Heródoto.[2] Pitágoras escuchó lecciones, según se ha dicho, de Ferécides de Siro. Después de la muerte de éste, marchó a Samos y frecuentó a Hermodamante, de la misma estirpe de Creófilo, que ya era anciano. Y como fuese joven y ansioso de aprender, emigró de nuevo desde su patria y se inició en todos los misterios tanto de los griegos como de los bárbaros.

3. Estuvo, pues, en Egipto, ya que Polícrates le recomendó mediante cartas a Amasis. Aprendió la lengua egipcia, según dice Antifonte en *Sobre los que sobresalen en la virtud.* También pasó un tiempo entre los magos caldeos. Y luego en Creta descendió con Epiménides a la cueva del Ida. Pero también penetró en los sanctasanctórum de Egipto, quedando versado en los asuntos divinos por medio de secretos saberes. Enseguida regresó a Samos y allí encontró su patria bajo la tiranía de Polícrates, por lo que partió a Crotona, en Italia. Allí otorgó leyes a los italiotas y fue muy celebrado por sus discípulos, los cuales eran trescientos y administraban los asuntos políticos de manera tan excelente que la constitución parecía casi una aristocracia.[3]

4. Dice Heraclides Póntico que solía hablar sobre sí mismo de esta manera: que había sido una vez Etalides, al que se creía hijo de Hermes; y que se dice que Hermes le concedió cualquier deseo que tuviera, salvo la inmortalidad. Parece que pidió que, ya viviera o muriera, pudiese conservar la memoria de lo que le fuese sucediendo. Así pues, dicen que en vida era capaz de acordarse de todas las cosas y que tras haber muerto preservaba la misma memoria. Algún tiempo después llegó a ser Euforbo, y fue herido de muerte por Menelao. Y, siendo Euforbo, decía que antaño se había llamado Etalides y que había recibido de Hermes este don, y contaba de la transmigración de su alma, de qué forma se había reencarnado siempre y a cuántas plantas y animales había pasado, así como las cosas que su alma había padecido en el Hades y las que habían soportado las demás.[4]

5. Pero cuando Euforbo murió, dijo que su alma pasó a ser

Hermótimo, y para dar fe de ello se marchó al país de los branquidas y, entrando en el templo de Apolo,[5] mostró el escudo que Menelao había dedicado allí (pues decía que cuando aquél viajó desde Troya había ofrecido este escudo a Apolo), ya muy estropeado, pues sólo quedaba el broquel de marfil. Pero cuando Hermótimo murió, dijo que había pasado a ser Pirro, un pescador de Delos; y de nuevo lo recordaba todo, que primero había sido Etalides, luego Euforbo, después Hermótimo y ahora Pirro. Y cuando Pirro murió se convirtió en Pitágoras, y todavía recordaba todos los sucesos mencionados.

6. Algunos afirman que Pitágoras no dejó tras de sí ningún escrito, pero yerran, pues Heráclito, el filósofo de la naturaleza, casi graznó sobre él diciendo: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación[6] más que ninguno de los hombres y tras seleccionar de entre escritos ajenos se procuró su propia sabiduría, una gran erudición y un cierto saber engañoso».[7] Pero este decía así porque Pitágoras, en el comienzo de su tratado *Sobre la naturaleza*, escribe lo siguiente: «No, por el aire que respiro, por el agua que bebo, nunca seré objeto de reproche por causa de este discurso». Se atribuyen tres volúmenes a Pitágoras: uno sobre la educación, otro sobre la política y otro sobre la naturaleza.

7. Pero el tratado que se atribuye ahora a Pitágoras es en realidad de Lisis de Tarento, un pitagórico que escapó a Tebas y fue maestro de Epaminondas.[8] Y Heraclides, hijo de Serapión, en su *Epítome de Soción*, dice que escribió también *Sobre el Todo*, en versos épicos, y también así el *Discurso sagrado*, cuyo comienzo es: «Oh jóvenes, ea, venerad con silencio calmo todas las cosas siguientes».

En tercer lugar, dice que escribió *Sobre el alma*; en cuarto, *Sobre la Piedad*; un quinto tratado titulado *Helotales, el padre de Epicarmo de Cos*; un sexto llamado *Crotón* y otras obras. Y el *Discurso secreto*[9] dice que es en verdad de Hípaso, quien lo escribió para calumniar a Pitágoras, y muchos otros libros compuestos por Astón de Crotona fueron también atribuidos a Pitágoras.

8. Aristóxeno dice también que la mayor parte de sus enseñanzas sobre ética, Pitágoras las tomó de Temistoclea, en Delfos.

E Ión de Quíos, en sus *Triagmos*, dice que él atribuyó algunos de sus escritos a Orfeo. Y se cuenta que también es suyo el poema *Escópadas*, que comienza así: «No te comportes con desvergüenza ante nadie».

Sosícrates, en sus *Sucesiones*, narra que cuando Leonte, tirano de los fliasios, le preguntó quién era, Pitágoras respondió: «Un filósofo». Y dice también que solía comparar la vida a una festividad, pues en ella hay quienes compiten en los juegos, otros vienen a comerciar, pero los mejores asisten como espectadores; de igual manera, en la vida, dice, también hay gentes que son como esclavos de la gloria, otros son cazadores de ganancias, y los filósofos lo son de la verdad. Y así es.

9. Así se mostraba en este aspecto, pero de los tres tratados mencionados anteriormente, atribuidos a Pitágoras, se desprenden en general los siguientes principios. No permitía que se rezara por nada para uno mismo, pues uno no sabe lo que es bueno para sí mismo. Llamaba a la embriaguez con la misma palabra que a la ruina y desaprobaba toda intemperancia diciendo que no había que excederse ni con la bebida ni con la comida más allá del término medio. Sobre los placeres sexuales decía así: «Conviene darse a estos placeres en invierno, no en verano; y en otoño y primavera de forma muy ligera. Pero en todo momento es cosa grave y nada beneficiosa para la salud». Y una vez, al ser preguntado sobre cuándo debía uno darse a estos placeres, respondió: «Cuando se quiera ser más débil que uno mismo».[10]

10. Diferenciaba las categorías de la vida humana de la manera siguiente: «Niño por veinte años; joven por veinte años; maduro por veinte años; anciano por veinte años». Y las estaciones corresponden de manera simétrica a estas edades: al niño la primavera; al joven el verano; al hombre adulto el otoño; al anciano el invierno. Cuando dice joven se refiere a un muchacho y cuando dice adulto se refiere al hombre maduro.[11]

Como dice Timeo, fue la primera persona que proclamó que «las cosas de los amigos son comunes» y que «la amistad conlleva igualdad». Y sus discípulos ponían toda su fortuna en común haciendo una sola; durante cinco años se mantenían en silencio, escuchando sólo las doctrinas y sin poder ver nunca a Pitágoras, a modo de prueba;[12] sólo entonces eran admitidos en

su casa y participaban de su contemplación. Se abstenían también de usar ataúdes de ciprés, pues el cetro de Zeus estaba hecho de esta madera, como cuenta Hermipo en el libro segundo de su *Sobre Pitágoras*.

11. Se dice que fue un hombre de apariencia muy solemne y que sus discípulos mantenían sobre él la opinión de que era Apolo, que había llegado desde el país de los hiperbóreos; es fama que una vez que se quedó desnudo fue visto su muslo de oro. Y muchos van diciendo que cuando cruzó el río Neso, el río le llamó por su nombre. Timeo dice en el décimo libro de sus *Historias* que solía decir que las mujeres que cohabitan con los hombres llevan nombre de divinidad, siendo llamadas primero «muchachas», luego «novias» y al fin «madres».[13] Fue él también quien llevó la geometría a su perfección, después de que Moeris descubriera primero los principios de sus elementos, según cuenta Anticlides en el segundo libro de su *Sobre Alejandro*.

12. Pero Pitágoras se aplicó especialmente a su forma aritmética y descubrió la proporción numérica en una sola cuerda. Y no descuidó la medicina. Dice de él Apolodoro, el lógico, que ofreció una hecatombe cuando descubrió que en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la potencia de los lados que lo contienen. Y hay un epigrama en ese sentido que dice:

> Cuando Pitágoras descubrió esta muy noble figura
> realizó por ella un ilustre sacrificio de bueyes.[14]

Se cuenta también que fue el primero que entrenó a los atletas con el consumo de carne; y Eurímenes fue el primero, según lo que dice Favorino en el libro tercero de sus *Recuerdos*, que se sometió a esta dieta, mientras que los hombres anteriores solían entrenarse con higos secos, queso fresco y trigo, como el mismo Favorino refiere en el libro octavo de su *Historia miscelánea*.

13. Pero algunos dicen que fue un cierto entrenador llamado Pitágoras el que proponía este tipo de alimentación, no nuestro hombre; pues como éste prohibía incluso matar animales, mucho menos hubiera aprobado su consumo, pues decía que te-

nían derecho al alma, como la humanidad. Éste era su pretexto, pero en verdad prohibía el consumo de seres animados para ejercitar y acostumbrar a los hombres a la vida sencilla, de forma que sus alimentos fueran fáciles de procurar, si comían alimentos que no requerían fuego y bebían sólo agua. De ahí que mantuvieran la salud corporal y la agudeza de entendimiento. Por supuesto, el único altar que veneraba era el de Apolo Progenitor en Delos, que está detrás del altar cornado, porque las únicas ofrendas que se le dedicaban, sin fuego, eran de trigo, cebada y pasteles sagrados, pero ninguna víctima sacrificial, como refiere Aristóteles en su *Constitución de los delios.*

14. Dicen también que fue el primero que afirmó que el alma describía un círculo necesario, metamorfoseándose y siendo revestida cada vez por seres vivos diferentes. Y también fue el primero que introdujo entre los griegos las medidas y los pesos, según lo que dice Aristóxeno el músico, y el primero que dijo que Hespero y el portador de la luz son la misma cosa, como dice Favorino que afirmó Parménides.

Fue tan admirado que dicen que aquellos que lo frecuentaban tenían sus enseñanzas orales por oráculos divinos. Pero incluso él mismo afirma en sus escritos: «Después de doscientos siete años en el Hades llegué a habitar entre los hombres».[15] Por ello los lucanos, los peucetios, los mesapios y los romanos se reunían y se quedaban en torno a él para escuchar sus discursos.

15. Pero hasta la época de Filolao no se conoció ninguna de las doctrinas de Pitágoras. Aquél fue el primero que publicó los famosos tres libros que Platón mandó comprar por cien minas. No menos de seiscientos fueron sus seguidores en las congregaciones nocturnas de oyentes. Y si algunos eran estimados como dignos de verle, escribían a sus familiares como si hubieran recibido un gran don.

Y los de Metaponto llamaban a su morada «el templo de Deméter» y a la calle que a ella conducía «la calle de las Musas», como refiere Favorino en su *Historia miscelánea.*

Los otros pitagóricos decían que no todos sus dichos se podían divulgar entre la mayoría, según cuenta Aristóxeno en el décimo libro de sus *Leyes educativas.*

16. De ahí que Jenófilo el Pitagórico, cuando se le preguntó

cuál era el mejor modo de educar a su hijo, respondiera: «Que nazca en una ciudad dotada de buenas leyes». Pues Pitágoras formó a muchos otros hombres de bien en Italia, como Zaleuco y Carondas, los legisladores. Era muy hábil para atraerse amistades y, por lo demás, si alguna vez se enteraba de que alguien tenía sus mismos símbolos, al punto le adoptaba como compañero y trababa amistad con él.[16]

17. Y acerca de la naturaleza de estos símbolos se puede decir que eran los siguientes: «No hieras el fuego con un cuchillo.» «No cruces por encima de una balanza.» «No te sientes sobre el quénice.»[17] «No comer corazón.» «No ayudes a un hombre que descarga una carga, sino al que toma una.»[18] «Siempre mantén tus ropas recogidas.» «No lleves la imagen de un dios en el dedo.» «Borra las huellas de una olla sobre la ceniza.» «No limpies un asiento con una antorcha.» «No orines de cara al sol.» «No camines por los caminos públicos.» «No des tu mano derecha a la ligera.» «No tengas golondrinas bajo tu tejado.» «No alimentes pájaros de garras curvas.» «No orines ni te pongas en pie sobre las cortaduras de tus uñas o tus cabellos.» «Evita los cuchillos afilados.» «Cuando viajes al extranjero, no te des la vuelta hacia tus fronteras.»

18. Con aquello de no herir el fuego con un cuchillo quería decir no provocar la ira de los poderosos ni moverlos a enfado; no cruzar sobre la balanza significaba no cruzar el límite de la equidad y la justicia; no sentarse en el quénice es parar mientes por igual en lo presente y en lo futuro, porque el quénice significa la comida diaria de uno. Aquello de no comer corazón evidenciaba que no debemos consumir nuestra alma en penas y tristezas. Y lo de no darse la vuelta cuando alguien viaja al extranjero, lo recomendaba a quienes se alejan de la vida, para que no sientan deseos de seguir viviendo y sean atraídos por los placeres de aquí. Y el resto se puede explicar también de esta manera, para no entretenernos demasiado.

19. Ante todas las cosas prohibía comer pargo o breca.[19] También ordenaba abstenerse de los corazones y de las habas. Aristóteles añade también matriz y salmonete. Y algunos autores dicen que a él le bastaba la miel, el panal y el pan, y que nunca probaba el vino durante el día. Por la tarde comía casi siempre

vegetales, ya fueran hervidos o crudos, y sólo muy raramente pescado. Su túnica era blanca y limpia y su ropa de cama también era blanca y de lana, pues el lino aún no había sido introducido en aquellos lugares.[20] No se conoce que se haya excedido alguna vez, que haya caído en los placeres del amor o que se haya embriagado.

20. Se abstenía del todo también de la risa y de todo tipo de bromas, como las bufonadas o los chistes. Cuando se enfurecía nunca castigaba a nadie, siervos u hombres libres. A las reprimendas las solía llamar «acordar».[21] Utilizaba la adivinación por azar[22] o por medio de aves, y lo menos posible mediante ofrendas que implicaran el fuego, salvo las veces que se efectuaban mediante incienso. Llevaba a cabo sacrificios incruentos, pero algunos dicen que a veces sacrificaba animales, aunque sólo gallos, cabritillos tiernos, que son llamados *apalioi*, y lo menos posible corderos. Aristóxeno, sin embargo, afirma que permitía comer cualquier ser vivo y que sólo se abstenía de los bueyes de arado y del carnero.

21. Este mismo autor refiere que, como ya se ha dicho, tomó estas enseñanzas de Temistoclea, sacerdotisa en Delfos. Dice Jerónimo que cuando descendió al Hades vio el alma de Hesíodo atada a un pilar de bronce y llorando amargamente;[23] y la de Homero colgada de un árbol con serpientes en derredor, como castigo por las cosas que había dicho de los dioses; y también que éstos fueron castigados por no querer unirse con sus mujeres. Por esto mismo fue muy honrado por los de Crotona. Aristipo de Cirene, en su obra *Sobre los filósofos de la naturaleza*, afirma que Pitágoras era llamado así porque decía la verdad no menos que el dios pítico.[24]

22. Se cuenta que solía aconsejar a sus discípulos que dijeran lo siguiente cada vez que entrasen en sus casas: «¿Qué precepto vulneré? ¿Qué conseguí? ¿Qué deber no llevé a cabo?», y prohibía ofrecer víctimas con sangre a los dioses, al tiempo que aconsejaba venerar sólo los altares incruentos. Y no permitía jurar por los dioses, pues conviene practicar el ser digno de crédito. También decía que se debe honrar a los ancianos, porque hay que pensar que nos han precedido en un tiempo más estimable; de la misma manera que en el mundo el amanecer precede

al atardecer, en la vida el comienzo es más que el final; y en la existencia[25] el nacimiento es más que la muerte.

23. Decía que había que honrar a los dioses más que a los démones, a los héroes más que a los hombres y entre los hombres especialmente a los padres. También, que los hombres debían asociarse unos con otros de forma que los amigos no se convirtieran en enemigos y que los enemigos se hicieran amigos. No consideraban propia ninguna cosa. Ayudaban a la ley y combatían la ilegalidad. Decían que no había que destruir o dañar una planta cultivada, ni tampoco ningún animal que no fuera dañino para el ser humano. Había que poseer respeto y pudor, sin ser poseídos por la risa, pero sin parecer tampoco sombríos. También se aconsejaba evitar el exceso de carne y durante los viajes practicar la relajación y el descanso de los miembros. Había que ejercitar la memoria y no decir o hacer nunca nada en estado de ira; honrar toda forma de adivinación.

24. Y aconsejaba hacer uso de cánticos acompañados de la lira y de himnos a los dioses y a los hombres de bien, mostrándoles gratitud. Pero también prohibía comer habas, porque provocan gases y participan especialmente de las propiedades del alma. Por otro lado, mantenía que los hombres debían mantener el estómago de una forma más ordenada no comiendo este alimento, y que a través de esto también las visiones en los sueños se producían de forma tranquila y sin agitación.[26] Dice asimismo Alejandro en sus *Sucesiones de los filósofos* que estas ideas estaban también recogidas en los *Comentarios* pitagóricos:[27] Que lo Uno (mónada) era el comienzo de todas las cosas.

25. Y que de la mónada surgía la díada indefinida, que se subordina a la mónada como su causa. Que de la mónada y de la díada indefinida surgen los números. Y de los números los signos. Y de éstos las líneas de las que se componen las figuras planas. Y de las figuras planas surgen las figuras sólidas. Y de las figuras sólidas los cuerpos sensibles, cuyos elementos son cuatro: fuego, agua, tierra y aire, los cuales se trasladan y giran a través de la totalidad. Y de ahí se genera el cosmos animado, inteligible, esférico, que está habitado en su parte central; y también existen los antípodas, en las que las cosas que para nosotros están abajo se sitúan arriba.

26. Con igual proporción se presentan en el universo la luz y la tiniebla, el calor y el frío, lo seco y lo húmedo, a partir de los cuales cuando predomina el calor viene el verano, y cuando el frío el invierno. Al estar en equilibrio resulta la estación más hermosa del año; cuando prevalece el florecer es lo más sano y cuando predomina el marchitarse, en el otoño, lo más dañino. También en el día el alba es el florecer y la tarde el marchitarse, de lo cual se desprende que es el momento más nocivo.

Que el aire que está en torno a la tierra no admite movimiento y es dañino para la salud, y las cosas que habitan en él son todas mortales; pero el aire superior está en movimiento eterno, es puro y saludable, y todo lo que en él habita es inmortal y por ello divino.

27. El sol, la tierra y el resto de los astros son dioses; pues lo cálido predomina en ellos, lo cual es la causa de la existencia. La luna brilla de forma subordinada al sol. Y el parentesco de los hombres con respecto a los dioses se produce porque los hombres participan de lo cálido; por ello también la divinidad cuida de nosotros. Que el destino, tanto de la totalidad de las cosas como de cada una como parte, es causa del mundo habitado. Que un rayo de sol atravesó el éter frío y el denso (pues llaman al aire «éter frío» y al mar y al elemento húmedo «éter denso») y que este rayo se sumergió hasta lo profundo y gracias a esto infundió vida en todas las cosas.

28. Y todas las cosas que participan en lo cálido viven. Por ello las plantas también son seres vivos. Y, sin embargo no todos tienen alma. Pues el alma es una parte desprendida del éter,[28] de lo cálido y lo frío, ya que al participar del éter frío se diferencia el alma de la existencia. Pues el alma es inmortal, ya que se ha desprendido de algo que es inmortal.

Por lo tanto, los seres vivos nacen unos de otros a partir de simientes, y la generación a partir de la tierra es imposible. La simiente es una gota del cerebro que contiene en sí misma el aliento cálido que al ser aplicado al útero desde el cerebro le infunde suero, humedad y sangre, a partir de los cuales se forman las carnes, los nervios, los huesos, los cabellos y el cuerpo entero. Y a partir del aliento se produce el alma y la percepción sensorial.

29. En primer lugar se fija el primer organismo en cuarenta días, pero el retoño no alcanza la forma perfecta, en razón de la armonía, hasta transcurridos siete, nueve o, lo máximo, diez meses para poder salir a la luz. En él se albergan todas las razones de la vida, que están relacionadas entre sí, en razón de armonía, produciéndose cada una en el momento fijado.

La percepción sensorial en general, y en concreto la vista, resulta de un aliento de calor excesivo. Por esta razón se dice que somos capaces de ver a través del aire y del agua. Pues lo cálido se opone a lo frío, puesto que si fuera frío el vapor en los ojos, no podría estar separado del aire, que es similar. Conque en algunos lugares llaman «puertas del sol» a los ojos. Y en cuanto al oído, éste diserta de una manera semejante, como el resto de los sentidos.

30. Que el alma humana se divide en tres partes, la inteligencia, el entendimiento y el ánimo.[29] La inteligencia, pues, y el ánimo dice que también existen en otros seres vivos, pero que el entendimiento sólo se encuentra en el ser humano. Y que el principio del alma reside en el lugar que hay entre el corazón y el cerebro. Y que la parte de ella que está en el corazón es el ánimo, pues la inteligencia y el entendimiento residen en el cerebro. La percepción sensorial se forma como gotas a partir de éstos, y el raciocinio es inmortal, mientras que el resto de los sentidos son mortales. Y que el alma se alimenta por la sangre y que los razonamientos son los vientos del alma. Es invisible ésta, y también lo son los razonamientos, puesto que el éter es invisible.

31. Los lazos del alma son las venas, las arterias y los nervios. Cuando tiene vigor y queda en calma en sí misma, entonces los razonamientos y los hechos se convierten en sus lazos. Siendo arrojada hacia fuera sobre la tierra, vaga entonces en el aire de manera similar al cuerpo. Y que Hermes es el dispensador de las almas y que por eso es llamado Conductor, Portero y Terrenal,[30] ya que conduce y manda a las almas desde los cuerpos y por tierra y mar; y que conduce a las puras al lugar más alto y no permite que las impuras se les acerquen, ni acercarse unas a otras, atándolas con los vínculos irrompibles de las Erinias.

32. Dicen que el aire está lleno de almas y que éstas son las

que se consideran démones y héroes. Y que por medio de ellas se envían los sueños a los seres humanos y las señales de enfermedad, y no sólo a los hombres, sino también a las ovejas y a otros animales domésticos. Pues a través de ellas se producen las purificaciones y los sacrificios de alejamiento del mal, todos los tipos de adivinación, los oráculos por azar y las cosas de este estilo.

También dicen que lo más grande en el ser humano es persuadir su alma a hacer el bien [o el mal]. Y que los hombres son felices cuando poseen un alma buena, pero que nunca está en calma ni domina nunca su fluir.

33. Y que el juramento es lo justo, por lo que Zeus es llamado «de los juramentos».[31] Y que la virtud es armonía, y salud y el bien absoluto y la divinidad; por ello todo en el universo se constituye en virtud de la armonía. Y la amistad es igualdad armónica. También creen que no conviene honrar a los dioses y a los héroes de la misma manera; sino a los dioses en todo momento, con silencio respetuoso, llevando túnicas blancas y manteniéndose puros, mientras que a los héroes conviene honrarlos a partir del mediodía. Y la pureza se obtiene mediante purificaciones, baños, abluciones y limpiándose del contacto con funerales, uniones sexuales y todo tipo de mancha, y absteniéndose de toda carne de cadáveres o que haya sido sacrificada, de salmonetes y pargos, de huevos y criaturas nacidas de huevos, de habas y del resto de las cosas que están prescritas por los que cumplen los misterios en los templos.

34. Dice Aristóteles en su obra *Sobre los pitagóricos* que Pitágoras ordenaba a sus discípulos abstenerse de las habas blancas porque son muy semejantes a las partes pudendas, porque son como las puertas del Hades (pues son la única planta no engendrada), porque son dañinas, porque representan la naturaleza del universo o porque no se usan en la oligarquía, ya que sirven para elegir lotes.[32] Prohibía recoger las cosas que caían [*scil.* de la mesa], para acostumbrarlos a no comer sin orden, o quizá también porque quedan consagradas a la muerte. Aristófanes afirma que las cosas que caen pertenecen a los héroes, diciendo así en su obra *Héroes*: «Nunca comáis las cosas que caen de la mesa».

También prohibía comer gallo blanco, pues está consagrado a Helio y es su suplicante. Además, pertenece a los seres buenos y está consagrado a la luna, pues señala las horas. Pues lo blanco es de la naturaleza de lo bueno y lo negro de la naturaleza de lo malo.

No permitía tampoco comer los peces que eran sagrados, pues no es conveniente que los mismos animales sean distribuidos a los dioses y a los hombres, de la misma manera que ocurre entre hombres libres y esclavos.

35. También se prohibía partir el pan, pues antiguamente los amigos se reunían en torno a un mismo pan, como aún ahora se hace entre los bárbaros,[33] y porque se prohibía separar lo que los une. Unos dicen que esto era por causa del juicio en el Hades; otros, en cambio, porque causa la cobardía en la guerra. Pero hay quien dice que representa el gobierno del universo a partir de esta regla.

También decían que de entre las figuras sólidas, la más hermosa es la esfera, y de entre las planas, el círculo. Que la vejez y toda disminución son semejantes, mientras que el aumento es igual a la juventud. Que la salud es la permanencia de la forma y la enfermedad su destrucción. Sobre la sal decía que era preciso exponerla como recuerdo de la justicia, pues la sal salva todo lo que toca y está engendrada por las aguas más puras del mar.

36. Éstas son las cosas que dice Alejandro que leyó en los *Comentarios pitagóricos*; y Aristóteles dice que tales eran sus contenidos. Incluso Timón, en sus *Siloi*, no ha pasado por alto la dignidad de Pitágoras, pese a que le criticaba mordazmente, diciendo:

«Pitágoras, deponiendo ya las brujerías, la fama
gana entre los hombres, como frecuentador del hablar solemne.»[34]

Y sobre aquello que decía de haber sido otras veces otras personas, Jenófanes testifica en su favor en una elegía que comienza así: «Ahora de nuevo emprenderé otro discurso y mostraré el camino recto». Y el lugar donde habla de él reza:

«Dicen que una vez vio de paso un perro que era golpeado
y sintió piedad de él y pronunció estas palabras:
"Detente, no le pegues, pues es el alma de un querido amigo
la voz que reconocía mientras aullaba"». [35]

37. Así decía Jenófanes. También se burlaba de él Cratino en *La Pitagorizante*; pero en cambio dice lo siguiente en su obra *Tarentinos*:

«Es costumbre entre ellos que si alguno ve a un particular,
le atrapen al entrar y poniendo a prueba
el vigor de sus razones, le turben y confundan
con antítesis, pruebas, comparaciones,
falacias y magnitudes hasta confundir su mente». [36]

Y Mnesímaco dice en su *Alcmeón*:

«Como entre los pitagóricos sacrificamos a Loxias[37]
no comiendo en absoluto nada que tenga vida».[38]

38. Y Aristofonte en su *Pitagorizante*:

«–Decía que cuando bajó al modo de vida de los de abajo
vio a cada cual, pero que se distinguían sobremanera
los pitagóricos de entre los muertos; pues sólo con ellos
quería sentarse Plutón al banquete,
por causa de su piedad –Vaya un dios de usos simples
si le gusta la compañía de aquellos harapientos».[39]

Y de nuevo en la misma comedia:

«Comen
nada más que hierbas y sólo beben agua para acompañar,
pero sus piojos, sus harapos y su suciedad es tal
que ninguno de nuestros jóvenes los aguantaría».

39. Pitágoras murió de esta manera. Reunido con sus compañeros de siempre en la casa de Milón el atleta, sucedió que la

casa fue incendiada por causa de la envidia por parte de alguno de los que no fueron considerados dignos de admisión en la secta. Pero algunos dicen que los de Crotona fueron los responsables, para precaverse de su tendencia a la tiranía. Y dicen que Pitágoras fue atrapado al escapar, pues como había llegado a un sembrado lleno de habas, se quedó allí mismo plantado, diciendo que prefería ser capturado a pisarlas y que era mejor morir que hablar; y que así fue muerto por sus perseguidores. También perecieron la mayoría de sus compañeros, que eran unos cuarenta; pero sólo unos pocos escaparon, entre los cuales se hallaba Arquipo de Tarento y Lisis, a quien ya se ha mencionado.

40. Pero Dicearco afirma que Pitágoras se dejó morir después de haber huido hasta el templo de las Musas en Metaponto, tras guardar un ayuno de cuarenta días. Heraclides refiere, en su epítome de las *Vidas* de Sátiro, que después de enterrar a Ferécides en Delos, regresó a Italia y, al encontrar un gran banquete en casa de Cilón de Crotona, se marchó a Metaponto, y que allí perdió la vida por falta de comida, pues no deseaba vivir más. Pero Hermipo dice que como hubiera una guerra entre Agrigento y Siracusa, Pitágoras salió con sus compañeros de siempre y apoyó a los de Agrigento; y como éstos emprendieran la huida en batalla, quedó encerrado en un campo de habas y fue muerto por los siracusanos; y a los demás, que eran treinta y cinco, los quemaron en Tarento porque querían formar otro partido constitucional contra los que gobernaban.

41. Hermipo dice aún otra cosa sobre Pitágoras. Afirma que al llegar a Italia se hizo una morada subterránea y le encomendó a su madre que escribiera las cosas que ocurrieran en una tablilla, y señalando también el momento en que ocurrían, y que luego se la enviase allá abajo hasta que subiera de nuevo; y dice que su madre así lo hizo. Pitágoras regresó después de un tiempo, delgado y casi convertido en un esqueleto, y tras presentarse ante la asamblea proclamó que había llegado del Hades. Y entonces les leyó las cosas que habían sucedido. Embaucadas por lo que les decía, las gentes lloraron y profirieron grandes lamentos, creyendo que Pitágoras era alguien divino, de tal forma que incluso le confiaron a las mujeres, por si pudieran ser ins-

truidas de alguna manera por él. Fueron llamadas también ellas Pitagóricas. Y esto es lo que cuenta Hermipo.

42. Pitágoras tenía también una esposa, de nombre Teano, hija de Brontino de Crotona. Pero hay quien dice que era la esposa de Brontino y discípula de Pitágoras. Y tenía una hija, Damo, como menciona Lisis en su carta a Hípaso, diciendo así de Pitágoras: «Dicen muchos que filosofas en público, como Pitágoras tenía por digno hacer; pero él le confió a su hija Damo sus *Comentarios*, ordenando que no los transmitiera a nadie fuera de la familia. Y aunque hubiera podido vender las doctrinas por mucho dinero, no quiso hacerlo, pues consideraba la pobreza y la obediencia a su padre más valiosas que el oro; y esto pese a ser mujer».[40]

43. Tuvo también un hijo, de nombre Telauges, que sucedió a su padre y que según algunos fue maestro de Empédocles. Por lo menos refiere Hipóboto que Empédocles dijo una vez: «Telauges, ínclito hijo de Teano y Pitágoras».[41]

Pero no se atribuye ningún tratado a Telauges, aunque sí hay alguno de la madre, Teano. Y también cuentan que ésta, al ser preguntada sobre cuánto tiempo le hacía falta a una mujer para purificarse del contacto con su marido, ella respondió: «Si es del propio, es cosa inmediata; si es de uno ajeno, nunca». Y aconsejaba a la mujer que fuera a abordar a su marido que depusiera la vergüenza junto con las ropas, y que al levantarse de nuevo las volviera a tomar junto con aquello; y al preguntarle «¿El qué?», respondió: «Aquello por lo que me llaman mujer».

44. Pitágoras, como cuenta Heraclides, hijo de Serapión, murió a la edad de ochenta años, según su propia clasificación de las edades. Pero la mayoría dice que sus años de vida fueron noventa. Y hay unos versos nuestros dedicados a él que bromean así:

«No sólo tú te abstuviste de comer seres vivos sino también nosotros,
pues ¿quién probó alguna vez un ser que estuviera vivo, oh Pitágoras?
Más bien cuando comemos algo hervido, asado o en salazón,
podemos decir que no tiene hálito vital».[42]

Hay otro que dice:

«Era Pitágoras un sabio tal que nunca
probó la carne y decía que esto estaba mal.
Pero sí que engordaba a los demás. Admiro a este sabio. Pues él mismo
decía no pecar, pero permitía que los otros pecaran».[43]

45. Y otro aún:

«Si quieres tener en mente el conocimiento de Pitágoras,
mira al brocal del escudo de Euforbo.
Pues dice «yo era hombre antes de mortal». Y cuando aquel ya no vivía
iba diciendo «éste soy, -este no soy».[44]

Y este otro sobre cómo murió:

«¡Ay, ay! ¿Por qué Pitágoras respetó las habas?
¿Por qué murió en medio de sus mejores discípulos?
Había un campo de habas y con tal de no pisarlas
fue muerto por los agrigentinos en un trivio».[45]

Floreció en la 60.ª Olimpíada y su sistema pervivió durante nueve o diez generaciones.

46. Pues los últimos de los pitagóricos, a los que también Aristóxeno conoció, fueron Jenófilo de Calcidia, en Tracia, Fantonte de Fliunte y Equécrates, Diodes y Polimnesto, también fliasios. Ellos eran discípulos de Filolao y Eurito de Tarento.

Y hubo cuatro Pitágoras por aquella época, que no estaban muy separados entre sí. Uno, el crotoniata, fue un hombre que alcanzó la tiranía. El segundo fue de Fliunte, un entrenador («ungidor», como dicen algunos). El tercero era de Zacinto. El cuarto es este mismo, al cual dicen que pertenecen los secretos de la filosofía, que fue maestro de éstos. En su época la frase proverbial de «Aquél lo dijo»[46] entró en la vida cotidiana.

47. Algunos dicen, además, que hubo aún otro Pitágoras, un escultor de Regio que halló en primer lugar la proporción y la

simetría; otro que fue un escultor de Samos; otro que fue orador, y un bribón; otro que fue médico y escribió sobre las hernias y compuso algunos tratados sobre Homero; otro que se ocupó de la historia doria, como refiere Dionisio. Y aún hay otro que fue atleta.

Eratóstenes dice, también según Favorino en el octavo libro de su *Historia miscelánea*, que fue el primero que practicó el pugilismo con técnica, en la 48.ª Olimpíada, dejándose el pelo largo y llevando una túnica púrpura. Rechazado entre burlas de la categoría juvenil, al punto entró en la competición para adultos y obtuvo la victoria.

48. Esta historia también queda puesta de manifiesto en el epigrama que compuso Teeteto:

«Extranjero, quizá conozcas a un tal Pitágoras,
Pitágoras el de larga cabellera,
celebrado púgil de Samos.
Yo soy Pitágoras. Y si preguntas a alguno de Elea
por mis hazañas, dirás que cuenta cosas increíbles».[47]

Afirma Favorino que Pitágoras fue el primero que hizo uso de definiciones sobre asuntos matemáticos. Y que aún más lo hicieron Sócrates y los que seguían su escuela. Y después de ellos Aristóteles y los estoicos.[48]

Y también fue el primero que dio nombre al cosmos[49] y dijo que la tierra era redonda, aunque Teofrasto dice que fue Parménides, y Zenón que lo hizo Hesíodo.

49. Dicen que Cilón le presentó siempre resistencia, como Antíloco hizo con Sócrates. Sobre Pitágoras el atleta se solía decir este epigrama:

«Éste, para boxear, vino a Olimpia entre los niños,
aún imberbe, Pitágoras de Samos, hijo de Crates».

Y el filósofo escribió también la siguiente carta:

Pitágoras a Anaxímenes.

«Tú también, apreciado amigo, si no fueras mejor que Pitágoras en estirpe y renombre, habrías emigrado desde Mileto. Pero ahora la buena fama te detuvo desde la patria, la que a mí también me habría detenido si fuese semejante a Anaxímenes. Y si os marcháis vosotros, que sois lo más granado de las ciudades, serán privadas de su ornato y será más peligrosa para ellas la cercanía de los medos.

50. »No siempre es conveniente ocuparse de la astronomía, sino que la patria es lo mejor. Yo mismo no me ocupo de todas las leyendas que hay sobre mí, sino sobre todo de las guerras que dividen a los itálicos entre sí».

Así, puesto que ya hemos terminado con Pitágoras, se debe decir algo de los más ilustres pitagóricos. Después, sobre aquellos a los que sólo algunos relacionan con ellos esporádicamente, y a continuación trataremos toda la sucesión de los filósofos dignos de mención hasta Epicuro, según anunciamos de antemano. En cuanto a Telauges y Teano, ya hemos hablado de ellos. Ahora hay que tratar a Empédocles en primer lugar, pues según algunos fue alumno de Pitágoras.

III. «Vida de Pitágoras.» Porfirio de Tiro[1]

1. Hay acuerdo general entre la mayoría en que Pitágoras era hijo de Mnesarco, pero se discute su estirpe. Unos dicen que era de Samos, pero Neantes escribe en el quinto libro de sus *Historias* que era de origen sirio, de la ciudad de Tiro. Afirma que, como sobreviniera entonces una hambruna en la isla de los samios, Mnesarco viajó hasta allí para comerciar con trigo y terminó quedándose y adquiriendo la ciudadanía. Como Pitágoras, cuando niño, estaba bien dotado por la naturaleza para todo tipo de aprendizaje, Mnesarco lo envió a Tiro y allí lo confió a los caldeos, para que participara de su sabiduría. Regresando desde allí a Jonia, Pitágoras asistió primero a las lecciones de Ferécides de Siro, luego a las de Hermodamante, el hijo de Creófilo, en Samos, cuando éste ya era anciano.

2. Cuenta Neantes que hay otros que hacen de su padre un tirreno emigrado a Lemnos, que desde allí por razones de co-

mercio llegó a Samos y que se quedó en la isla y se convirtió en ciudadano. Cuando Mnesarco zarpó hacia Italia, se habría llevado consigo al joven Pitágoras en el momento en que esta tierra tenía buena fortuna. Dice también que tenía dos hermanos, Eunosto y Timeo, ambos mayores que él. Apolonio, en su libro acerca de Pitágoras, refiere que su madre se llamaba Pitaida, de la estirpe de Anceo, fundador de Samos. Añade que hay quienes dicen que fue engendrado por Apolo y Pitaida, y que fue reconocido por Mnesarco, según cuenta Apolonio. Pues uno de los poetas samios lo ponía de esta manera:

De Pitaida, la mejor de todas las samias,
engendró Apolo a Pitágoras, caro a Zeus.

No sólo asistió a las clases de Ferécides y Hermodamante, sino también a las de Anaximandro, según sigue diciendo este autor.

3. Duris el samio, en el segundo libro de sus *Definiciones*, le atribuye un hijo, Arimnesto, y dice que Demócrito fue su maestro y que Arimnesto, al retornar con bien de su exilio, colocó un exvoto de bronce en el santuario de Hera, con un diámetro de cerca de dos codos, en el que estaba grabado este epigrama:

Me erigió el querido hijo de Pitágoras, Arimnesto,
por haber hallado mucha sabiduría con razonamientos.

Pero Simón, un músico, se lo llevó y publicó el canon musical como si fuera suyo, tras apropiarse de él. Estaban allí inscritos los siete secretos, pero al llevarse Simón uno solo de ellos, los otros que había inscritos en el monumento se perdieron.

4. Otros atribuyen a Pitágoras un hijo de Teano, hija de Pitonacte, de origen cretense, de nombre Telauges, y una hija, llamada Mía; hay quienes añaden otro más, Arignota, gracias a los cuales se conservan los escritos pitagóricos. Timeo cuenta que la hija de Pitágoras, siendo doncella, estaba a la cabeza de las doncellas en Crotona, y cuando se casó, de las casadas. Y que los crotoniatas convirtieron su morada en un templo de Deméter, que llamaron «templo de las Musas».

5. Lico, en el libro cuarto de sus *Historias*, al constatar divergencias en cuanto a su patria, recuerda lo siguiente: «A no ser que por casualidad sepas la patria y la ciudad de la que era oriundo este hombre, en nada tendrás ventaja. Pues los unos dicen de él que era samio, los otros fliasio e incluso hay quienes dicen que era metapontino».

6. Y también sobre sus enseñanzas la mayoría dice que aprendió las ciencias llamadas matemáticas de los egipcios, los caldeos y los fenicios. Pues desde antiguo los egipcios se ejercitaban en la geometría, los fenicios en cuanto a números y cálculos y los caldeos en teorías sobre el mundo celeste. Sobre el culto a los dioses y el resto de las costumbres de su vida, se afirma que las aprendió y tomó de los magos.

7. Y estas cosas las saben casi todos por haber sido escritas en comentarios, pero del resto de las prácticas hay menos conocimiento. Excepto la gran pureza que, dice Eudoxo en el séptimo libro de su *Descripción de la tierra*, usaba para evitar el derramamiento de sangre y los sacrificios. No sólo se abstenía de las criaturas que tienen alma, sino que no se acercaba en absoluto a los carniceros o a los cazadores. Antifonte, en su libro *Sobre los que sobresalen en la virtud*, explica su resistencia cuando estuvo en Egipto diciendo que Pitágoras mientras recibía la enseñanza de los sacerdotes egipcios, estudiando esforzadamente para participar de ella, le pidió al tirano Polícrates que escribiera al rey Amasis de Egipto, del que era amigo y huésped, para que compartiera con él la mencionada educación. Al llegar ante Amasis, pudo recibir instrucción de los sacerdotes. Pero cuando se presentó ante los sacerdotes de Heliópolis, éstos le enviaron a los de Menfis, por ser de mayor antigüedad, según pretextaban los heliopolitas. Y desde Menfis le instaron por la misma razón a que marchara ante los de Diópolis.

8. Sin embargo, como aquellos sacerdotes no pudieron encontrar ninguna otra excusa, por temor al rey, y creyendo que por la magnitud de los esfuerzos desistiría de su empresa, mandaron que se le impusieran condiciones muy duras y muy alejadas de la educación helénica. Pero como llevara a cabo estas pruebas con buen ánimo, pronto le admiraron y recibió permiso para sacrificar a los dioses y procurarse todos aquellos co-

nocimientos, lo que no se había permitido a ningún otro extranjero.

9. Al regresar a Jonia, fundó una escuela en su propia patria, que aún hoy se conoce como el Semicírculo de Pitágoras, en la que los samios se reunían para poner en común asuntos de interés público. Hizo suya una gruta que había en las afueras de la ciudad para la práctica de su filosofía. En su interior pasaba gran parte del día y de la noche junto con unos pocos compañeros. Entonces contaba, según dice Aristóxeno, cuarenta años de edad. Y como viera que la tiranía de Polícrates era tan implacable que seguramente un hombre libre se vería bajo su yugo despótico, decidió trasladarse a Italia.

10. Diógenes, en su libro *Las maravillas allende Tule*, explica a fondo la vida del filósofo, por lo que no debe ser omitido en absoluto. Afirma que Mnesarco era de estirpe tirrena, de los tirrenos que habitaban en Lemnos, Imbros y Esciros, y que desde allí visitó muchas ciudades y lugares, encontrando una vez a un niño aún infante que estaba tumbado bajo un álamo grande y hermoso. Al acercarse dice que le vio echado boca arriba mirando al cielo, hacia el sol, sin guiñar los ojos. Tenía en la boca una caña pequeña y ligera, parecida a una flauta, y parece que se quedó admirado al ver que se alimentaba del rocío que goteaba del árbol, por lo que creyó que el nacimiento de este niño era de naturaleza divina. Llevándoselo a Samos, le confió su crianza a Androcles, un lugareño, que lo tomó a su cuidado económico. Cuando se enriqueció, Mnesarco crió al niño, al que llamó Astreo, junto con sus hijos, que eran tres, Eunosto, Tirreno y Pitágoras; a éste, el más joven, también lo adoptó Androcles como hijo.

11. Siendo aún niño lo envió al citarista, al entrenador y al maestro de pintura. Luego, cuando alcanzó la adolescencia, lo mandó a Mileto, para que aprendiera geometría y astronomía con Anaximandro. Dicen que Pitágoras viajó también al país de los egipcios, al de los árabes, los caldeos y los judíos,[2] junto a los que obtuvo su conocimiento de los sueños. Fue el primero que usó el incienso en los ritos adivinatorios.

12. En Egipto convivió con los sacerdotes aprendiendo la sabiduría, la lengua egipcia y los tres tipos diferentes de escritura,

la epistolar, la jeroglífica y la simbólica, de las que una posee el significado propio por imitación, mientras que las otras alegorizan mediante enigmas. En Arabia convivió con el rey y en Babilonia estuvo con los otros caldeos, frecuentando a Zarato,[3] junto al que fue purificado de los pecados de su vida anterior y aprendió a partir de qué cosas se produce la santificación[4] de los hombres de bien. Escuchó discursos sobre los fenómenos naturales y sobre cuáles son los principios[5] del todo. Así, por haber vivido entre las naciones, fue como Pitágoras obtuvo la mayor parte de su sabiduría.

13. Mnesarco confió a Astreo al cuidado de Pitágoras, quien, tras recibirle y estudiar su fisiognomía y las pasiones de su cuerpo, quiso educarle. Su primera enseñanza fue acerca de los seres humanos, que perfeccionó aprendiendo cómo es la naturaleza de cada uno. Nadie podía llegar a ser amigo ni conocido suyo antes de ser sometido a un estudio fisiognómico y cualitativo.

14. Tenía otro discípulo proveniente de Tracia al que había llamado Zalmoxis porque tras nacer lo envolvieron en una piel de oso, ya que los tracios le dicen «zalmo» a la piel. Y como Pitágoras lo amaba, le enseñó las supremas teorías sobre el culto sagrado y las demás creencias sobre los dioses. Algunos dicen que este hombre se llamaba Tales[6] y que los bárbaros lo adoraban como si fuera Heracles.

15. Dionisófanes afirma que era un esclavo de Pitágoras que había sido presa de piratas, quienes lo habían tatuado. Cuando Pitágoras fue expulsado y marchó al exilio, aquél se vendó la frente para ocultar las marcas de los tatuajes. Hay quienes interpretan el nombre de Zalmoxis como «extranjero». Al caer enfermo Ferécides en Delos, Pitágoras lo cuidó y tras su muerte lo enterró. Luego regresó a Samos por añoranza de la compañía de Hermodamante, hijo de Creófilo. Durante algún tiempo entrenó al atleta Eurímenes de Samos, cuidando de él. Éste, gracias a la sabiduría de Pitágoras, pese a que era de un tamaño pequeño, podía vencer a los grandes y llegó a ser vencedor olímpico. Aunque los atletas se alimentaban de queso e higos, según una antigua usanza, obedeció a Pitágoras, que le impuso una dieta de carne para cada día, de resultas de la cual adquirió gran fuerza en su cuerpo. Pitágoras le proporcionó su saber, animándole no

en pos de la victoria, sino para competir, diciéndole que debía resistir las fatigas y evitar las envidias de la victoria, pues sucede en general que los vencedores no siempre son puros[7] aunque estén coronados por plantas.

16. Después de esto, como los samios fueran oprimidos por la tiranía de Polícrates, Pitágoras consideró que no era adecuado para un filósofo vivir en semejante comunidad política,[8] y resolvió emigrar a Italia. Yendo a Delfos hizo grabar versos elegíacos en la tumba de Apolo, en los que demostraba que Apolo era hijo de Sileno, pero que fue muerto por Pitón y recibió honras fúnebres en la aldea llamada Trípode, que lleva este nombre porque allí lloraron la muerte de Apolo las tres hijas de Triopas.[9]

17. Pasando a Creta, quiso quedarse junto a los iniciados de Morgos, y llegó ante los dáctilos del Ida, por quienes fue purificado mediante una piedra golpeada por el rayo.[10] Por la mañana se tumbaba boca abajo junto al mar y por la noche junto al río llevando una guirnalda hecha con la lana de un cordero negro. Y tras descender a la llamada cueva del Ida en aquellos ropajes de negra lana, permaneció allí, como solía, tres veces nueve días[11] rindiendo tributo a Zeus. Allí pudo contemplar el trono que se prepara cada año para el dios. Y grabó un epigrama sobre la tumba, con la dedicatoria «De Pitágoras a Zeus», que comienza así: «Aquí yace muerto Zan, a quien llaman Zeus».[12]

18. Después zarpó hacia Italia y llegó a Crotona. Cuenta Dicearco acerca de la llegada de aquel gran viajero, sobradamente bien dotado por la naturaleza y favorecido por la fortuna, que su porte era el de un hombre libre y grande, lleno de gracia y adorno en cuanto a sus palabras y sus maneras[13] y en todo lo demás, de modo que gustó tanto entre los de Crotona que sedujo las almas[14] del consejo de ancianos tras pronunciar muchos y hermosos discursos. A instancias de estos magistrados, dirigió exhortaciones a los jóvenes, y después a los niños, que acudieron en multitud dejando sus escuelas, y también a las mujeres, pues se formó una congregación femenina en torno a él.

19. Después de estos sucesos, su fama creció de forma extraordinaria, y tomó de esta ciudad a muchos seguidores, no sólo entre los hombres, sino también entre las mujeres, entre las que había una, de nombre Teano, que descolló por su reputa-

ción. También ganó acólitos entre los bárbaros de las tierras vecinas, entre los que había reyes y caudillos. No sabemos a ciencia cierta nada de lo que les decía a sus seguidores, pues reinaba el silencio ritual entre los que le acompañaban. Y, sin embargo, es bien conocido entre todos que afirmaba que el alma es inmortal y que se trasladaba a otros géneros de animales, y, además de esto, decía que, según períodos establecidos, todas las cosas ocurridas pasaban otra vez y que simplemente no había nada nuevo, y también que había que considerar de la misma estirpe a todos los seres dotados de alma. Se piensa que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas en Grecia.

20. De tal forma lograba atraer la atención hacia sí mismo que, como dice Nicómaco, en un solo discurso que pronunció al llegar a Italia logró ganar más de dos mil acólitos, que ya no querían regresar a sus casas, sino que junto con sus hijos y mujeres construyeron un enorme auditorio, fundando sus comunidades en toda la región de Italia que se llamaba Magna Grecia. Se cuenta que las leyes y preceptos que él promulgaba las aceptaban como órdenes divinas y que no querían hacer nada que se apartase de ellas. Sus seguidores pusieron todas sus propiedades en común y contaban a Pitágoras entre las divinidades. Porque había algo que utilizaban cuando se transmitían entre sí los secretos explicados en sus lecciones –que, por lo demás, solucionaba sutilmente muchos problemas de la naturaleza–, y esto era la llamada *tetraktys*,[15] por la que juraban todos, invocando como testigo divino al propio Pitágoras, y cerciorándose de todos los asuntos al decir:

> Por Aquel que ha entregado a nuestras almas la Tetraktys,
> la fuente que contiene las raíces de la naturaleza eterna.[16]

21. Mientras andaba errante por Italia y Sicilia halló varias ciudades esclavizadas por otras, las unas desde hacía tiempo, las otras recientemente, y llenándolas de pensamientos de libertad las liberó gracias a los que escuchaban sus doctrinas en cada una de ellas; Crotona, Síbaris, Catania, Regio, Himera, Agrigento, Tauromenio, y otras a las que dotó de leyes por mediación de Carondas de Catania y Zaleuco de Lócride, a través de las cua-

les obtuvieron grandes ventajas y fueron muy envidiados por sus vecinos.[17] Cuando su doctrina llegó a oídos de Símico, tirano de Centoripo, éste abandonó el poder y repartió sus propiedades entre su hermana y sus ciudadanos.

22. Se presentaron ante él, según afirma Aristóxeno, algunos lucanos, mesapios, picentinos y romanos, y erradicó totalmente las discordias,[18] no sólo entre los parientes, sino también entre los descendientes de éstos y hasta muchas generaciones después, en todas las ciudades de Italia y Sicilia, tanto en su política interna como entre sí. Sin cesar y ante todos, ya fueran muchos o pocos, pronunciaba esta máxima: «Hay que evitar por todos los medios y cortar a fuego y espada y por medio de cualquier ingenio la enfermedad del cuerpo; la ignorancia del alma; la gula del vientre; la discordia de la ciudad, la disputa de la familia, y de todos los ámbitos la desmesura».[19]

23. Si conviene creer a los antiguos historiadores que escriben sobre él, y si son dignos de crédito, sus admoniciones penetraban incluso en los animales privados de razón. Pues dicen que atrapó a la osa de Daunia, que devastaba esta región, y que la acarició durante un buen rato, la alimentó con trigo y frutos secos y, tras hacerle jurar que nunca más tocaría a un ser vivo, la dejó en libertad. Y la osa directamente se escabulló entre los montes y los árboles y ya no fue vista nunca más atacando a ningún animal irracional.[20]

24. Una vez vio en Tarento un buey entre unos pastos extensos, paciendo un arbusto de habas, y presentándose ante el boyero le aconsejó que le dijera al buey que se abstuviera de las habas. Como el pastor se burló de él y dijo que no sabía hablar la lengua de los bueyes, Pitágoras avanzó hacia el animal y le susurró algo al oído, con lo que no sólo se abstuvo el buey de comer habas, sino que nunca más quiso tocar la planta. Envejeció tras vivir muchos años en Tarento, junto al templo de Hera, siendo llamado «el buey sagrado» y alimentándose de lo que le ofrecían los que pasaban por allí.

25. Cuando un día conversaba por acaso en Olimpia con sus compañeros sobre la haruspicina, los signos y las señales divinas, diciendo que los hombres en verdad piadosos reciben ciertos mensajes de los dioses, se dice que un águila que estaba planean-

do sobre él bajó y, después de que la acariciase, volvió a marcharse. Y otra vez que se encontró con unos pescadores que arrastraban sus redes desde las profundidades con una gran carga, predijo cuánta cantidad de peces había, designando certeramente el número, y como los hombres le habían prometido que harían lo que ordenara si resultaba ser así, les mandó que dejaran con vida a los peces al resultar que la cuenta era exacta.[21] Pero lo más maravilloso de todo es que ninguno murió, pese a haber pasado tanto tiempo los peces fuera del agua mientras eran contados en su presencia.

26. Recordaba ante muchos de los que se encontraban con él la vida anterior que sus almas habían vivido hacía tiempo, antes de estar atadas al cuerpo de ahora. Y mostraba con pruebas irrefutables que había sido Euforbo, hijo de Pántoo. De entre los versos de Homero, recitaba con predilección aquéllos y, acompañado por la lira, los cantaba muy musicalmente:

«Su cabello, semejante al de las Gracias, se empapó de sangre, al igual que sus rizos que estaban trenzados con oro y con plata. Y como cuando un labrador planta un floreciente brote de olivo en un solitario paraje donde el agua brota abundante, y éste crece bello y frondoso, mecido por la brisa de todos los vientos y cubriéndose de blancas flores, hasta que de repente un vendaval se abate en medio de una inmensa tormenta y lo arranca de su agujero, dejándolo tendido en el suelo, así al hijo de Pántoo, Euforbo, armado de recio fresno, lo abatió entonces el Atrida Menelao y lo despojó de sus armas».[22]

27. Las cosas que se cuentan sobre el escudo del frigio Euforbo, que fue dedicado en Micenas junto con otros despojos de Troya en honor de la Hera argiva, las dejaremos de lado porque son muy conocidas. Dicen que una vez que se disponía a cruzar el Cáucaso junto a muchos compañeros, el propio río le saludó. El río sonoramente le dijo «¡Salve, Pitágoras!», y todos lo pudieron escuchar. Se asegura de común acuerdo que un mismo y único día en Metaponto, en Italia, y en Tauromenio, en Sicilia, conversó con sus compañeros en uno y otro lado, aunque ambos distan muchos estadios[23] por tierra y por mar y precisan un viaje de muchos días.

28. Se ha hablado mucho acerca de que mostró su muslo de

oro a Abaris el Hiperbóreo, que le asimilaba a Apolo entre los hiperbóreos, de quien era sacerdote el propio Abaris, y que confirmó que era verdad. Y que habiendo un barco que entraba en puerto, al desear sus amigos la posesión de su carga, Pitágoras dijo: «Entonces poseeréis, por cierto, un cadáver».[24] Y, en efecto, cuando el barco atracó, tenía un cadáver a bordo. Muchas otras cosas más asombrosas y divinas se cuentan sobre este hombre por parte de muchos y con acuerdo común. Para decirlo con claridad, de nadie se han supuesto tantas cosas, ni tan extraordinarias.

29. Se recuerdan sus vaticinios infalibles de terremotos, sus veloces curaciones de pestes, su dominio de huracanes violentos y tormentas, su apaciguamiento de tempestades en los ríos y en el mar para que sus discípulos pudieran atravesarlos con seguridad. Y sucediéndole en estas cosas también Empédocles, Epiménides y Abaris, a menudo realizaron hazañas semejantes, como evidencian los poemas de éstos que perviven. No en vano Empédocles era llamado Alexanemos;[25] Epiménides, Catartes;[26] y Abaris, Etrobates,[27] porque era llevado sobre la flecha que le regaló Apolo Hiperbóreo por ríos, mares y lugares inaccesibles cruzándolos de algún modo por los aires. Se piensa que Pitágoras obró de tal manera cuando conversó en el mismo día en Metaponto y Tauromenio con sus discípulos de uno y otro lado.

30. Apaciguaba con ritmos, canciones y ensalmos los padecimientos del cuerpo y del alma.[28] A sus compañeros les aplicaba estas cosas y él podía escuchar la armonía del universo, que acompaña a las esferas de éste, y la armonía de los astros que se mueven a su ritmo y nosotros no podemos oír por la insignificancia de nuestra naturaleza. De esto es testigo Empédocles, que dice respecto de él:

«Había entre ellos un hombre extraordinariamente sabio, que tenía gran riqueza de conocimientos y especialmente era experto en toda clase de sabios trabajos, puesto que cuando usaba todo su entendimiento podía ver fácilmente todas y cuantas cosas existen, en sus diez o quizá veinte vidas humanas».[29]

31. Lo de *extraordinariamente sabio* y que *veía todas, cuantas cosas existen*, y la *riqueza de conocimientos*, y cosas semejantes, se refiere sobre todo a lo excepcional y certero de la

constitución en cuanto al ver, escuchar y comprender [que tenía Pitágoras]. Afirmaba que las nueve musas eran los sonidos de los siete planetas, de las estrellas inmóviles, y que lo opuesto era la llamada «antitierra» que hay sobre la nuestra.[30] Y a la mezcla de todo junto, como si fuera concordancia y vínculo de todas ellas, la llamaba Mnemósine, de la que cada una era parte y emanación como si fuera eterna y sin nacimiento.

32. Cuando refiere su régimen de vida diario, Diógenes cuenta que aconsejaba a todos huir de la ambición de honores y de gloria, puesto que provocan especialmente la envidia, y apartarse de la compañía de las muchedumbres. Pues él mismo, al menos, mantenía conversaciones desde por la mañana en su casa, concordando su voz con el son de la lira, y cantando algunos antiguos peanes de Taletas.[31] Cantaba versos de Homero y Hesíodo, que consideraba tranquilizadores para el espíritu. Bailaba ciertas danzas que creía que proporcionaban agilidad y salud al cuerpo. No era pródigo en paseos con muchos acompañantes, sino que los hacía con dos o tres personas, en templos o bosques sagrados, eligiendo los lugares más tranquilos y hermosos.

33. A los amigos los amaba muchísimo y fue el primero en proclamar que las cosas de los amigos eran comunes[32] y que un amigo era otro yo. Con los que tenían buena salud pasaba siempre el tiempo y a los que caían enfermos les procuraba cuidados; si tenían enfermedades del ánimo los consolaba, como hemos dicho, a unos mediante ensalmos y encantamientos, a otros mediante música. Tenía unas canciones curativas para las enfermedades del cuerpo que, cuando las cantaba, sanaban a los enfermos. Tenía otras que causaban el olvido de las penas, la calma de la ira y el cese del deseo.

34. En cuanto a su régimen de alimentos, como desayuno tomaba miel de colmena; y la cena era pan de mijo, cebada o vegetales, cocidos o crudos. Raras veces comía carne de víctimas de sacrificios rituales, y en tal caso no tomaba de todas las partes. La mayoría de las veces, cuando se disponía a sumirse en los sanctasanctórum de las divinidades y pasar allí una temporada,[33] sólo usaba alimentos que no causaban hambre o sed. Contra el hambre hacía una compota de semilla de adormidera y sésamo, corteza de una cebolla albarrana, tras limpiarla cuidadosamente

hasta extraer su jugo, flor del narciso y hojas de malva, granos de cebada y garbanzos. De todo esto tomaba una medida igual de peso y tras trocearlo en pedazos pequeños, lo untaba con miel del Himeto. Contra la sed, consumía semilla de pepino y pingües uvas pasas, tras sacar de ellas el grano, flor de cilantro y también semillas de malva, verdolaga, queso troceado, harina y crema de leche. Todos estos ingredientes los mezclaba con miel silvestre.[34]

35. Decía que estas cosas las había aprendido Heracles junto a Deméter, cuando marchó al desierto de Libia, y por ello conservaba su cuerpo siempre igual, como trazado a cordel, y nunca estaba sano ni tampoco enfermo,[35] ni tampoco aumentaba de peso o de dimensiones, ni disminuía o enflaquecía. Su disposición física mostraba siempre el mismo estado a la vista y nunca se dejaba atrapar por el placer ni vencer por la angustia, no se mostraba preso de alegría o tristeza y nadie pudo verlo nunca riendo o llorando.

36. Al sacrificar en honor de los dioses no hacía ostentación, sino que los agradaba con cebada, pasteles, incienso y mirra; y lo menos posible con animales, excepto si era algún gallo o cerdo muy joven. Dicen que cuando descubrió que la hipotenusa del triángulo rectángulo era igual a los lados,[36] sacrificó un buey, aunque los más exactos dicen que estaba hecho de harina.

37. Las cosas que explicaba a los que aprendían con él las exponía de forma discursiva o bien de forma simbólica. Pues su enseñanza era de doble sentido; y de sus discípulos unos eran llamados «matemáticos» y otros «acusmáticos». Los «matemáticos», por un lado, *aprendían* mejor y con más exactitud la intrincada razón de sus conocimientos. Por otro, los «acusmáticos» *escuchaban* las principales proposiciones de sus máximas, pero sin una explicación más exacta.[37]

38. Exhortaba a ser respetuoso en el lenguaje en todo lo que concierne a los dioses, démones y héroes, y a tener buena disposición para con los padres y los benefactores; así también mandaba obedecer las leyes y no venerar a los dioses de pasada, sino con buen ánimo, marchando desde casa a propósito para ello; decía que había que sacrificar a los dioses celestes en especial; y a los terrestres ofrendarles lo justo. Pues afirmaba que

todo estaba compuesto de fuerzas opuestas; la mónada era lo mejor, la luz, la derecha, lo igual, lo estable y lo recto; y la díada era lo peor, la tiniebla, la izquierda, lo desigual, lo móvil y lo transportable.

39. También exhortaba a las siguientes cosas: no había que dañar ni destruir una planta cultivada y fructífera que no fuera por naturaleza perjudicial para animales o para seres humanos. El depósito, no sólo de dinero sino también de palabras, debía ser guardado lealmente por el depositario. Tres son las cosas dignas que distinguidamente y con esfuerzo conviene adquirir y poseer: primero, las que son buenas y dan buena fama; segundo, las que convienen al uso en la vida; y tercero y último, las que producen placer, un placer por cierto no vulgar o embaucador, sino sólido, más solemne y puro ante la calumnia. Hay dos tipos diferentes de placeres: el que complace al vientre y al deseo sexual mediante el lujo, que comparaba a los cantos asesinos de las sirenas; y el de los aspectos buenos, justos y necesarios para la vida, al momento igual de dulces, pero que no producen remordimiento, los que decía que se parecían algo a la armonía de las musas.

40. Había dos momentos en los que ponía especial cuidado: cuando se iba a dormir y cuando se despertaba del sueño. Pues conviene en cada uno de ellos observar las cosas que se han hecho y las que se van a hacer, teniendo en cuenta cada uno ante sí mismo las cosas pasadas, y haciendo previsiones para las venideras. Conque antes del sueño recomendaba entonar estos versos para uno mismo:

«No recibas al sueño en tus blandos ojos
hasta que hayas repasado tres veces los actos del día.
¿Qué ha pasado? ¿Qué he hecho? ¿Qué tenía que haber cumplido?».

Y antes de levantarse estos otros:

«Cuando del sueño de dulce pensamiento te levantes,
lo primero es considerar bien las acciones que habrás de cumplir en la vigilia».

41. Éstas eran sus admoniciones. Pero sobre todo aconsejaba decir siempre la verdad, pues sólo esto puede hacer al hombre semejante a la divinidad. Porque la luz es el cuerpo del dios, como había aprendido junto a los magos, que lo llaman Oremasdes,[38] y su alma está en la verdad. Y enseñaba muchas otras cosas que decía haber escuchado de Aristoclea en Delfos. Algunas cosas las decía de un modo místico y simbólico, de las que la mayor parte fueron recopiladas por Aristóteles.[39] Por ejemplo, al mar lo llamaba «lágrima», a las osas[40] «las manos de Rea», a las Pléyades «lira de las Musas», a los planetas «los perros de Perséfone» y al sonido que se produce al entrechocar dos instrumentos de bronce «la voz de un tipo de demon que hay encerrado en el bronce».

42. Había otros tipos de símbolos como los siguientes: «No cruces por una balanza», es decir, no seas avaro. «No remuevas el fuego con la espada», o sea, no provoques a un hombre molesto y enfurecido con palabras afiladas. «No arranques las hojas de una corona», esto es, no contravengas las leyes, pues éstas son las coronas de las ciudades. Y otros tales como: «No comer corazón», es decir, no hay que entristecerse con las desgracias. «No te sientes en una medida de trigo»,[41] que quiere decir: no vivas sin trabajar. «No regreses tras emprender un viaje», es decir, no te aferres a la vida cuando llegue la hora de morir. «No andes por caminos públicos», por lo que implica de evitar las opiniones de la mayoría, y adoptar las de los sabios y escogidos. «No recibas a las golondrinas en tu casa», o sea, no convivas con personas demasiado habladoras y que no puedan dominar su lengua. «Ayuda a los que toman una carga, pero no a los que la descargan», o sea, no exhortes a nadie a la vida fácil, sino a esforzarse hacia la virtud. «No lleves en los anillos las imágenes de los dioses», esto es, no quieras hacer evidente la doctrina o los discursos sobre los dioses ni los transmitas al vulgo. «Haz libaciones a los dioses por las asas de las vasijas», pues este enigma contiene que hay que honrar a los dioses y cantarles himnos, ya que éstos entran por las orejas.[42] «No comas lo que no es lícito comer», o sea, órganos de generación y crecimiento, comienzo y fin, ni los primeros fundamentos de todas las cosas.

43. Decía que había que abstenerse de las entrañas, criadillas y genitales, médula, pies y cabezas. Llamaba *fundamentos* a las entrañas, porque éstas constituyen los cimientos del ser vivo; *generación* a las criadillas y genitales, pues sin ellos no se puede producir un ser vivo. Llamaba *crecimiento* a la médula, ya que es la causa de que todos los animales crezcan; *principio* a los pies y *fin* a la cabeza, que ostenta el mayor mando sobre el cuerpo. Igualmente recomendaba la abstención de las habas como si fueran carne humana.

44. Se cuenta que las prohibía porque su nacimiento y distinción se produjo poco después del primer principio y origen de todas las cosas, cuando se mezclaron, se sembraron y al fin se pudrieron juntamente en la tierra. Y cuando entonces se generaron a la vez los animales y las plantas, de la misma podredumbre se formó el hombre y brotaron las habas. Y de esto proporcionaba numerosas pruebas. Pues si alguien mastica un haba y, tras molerla entre los dientes, expone la pulpa al sol durante poco tiempo, y si tras apartarse no mucho rato regresa, encontrará que tiene el olor del esperma humano. Y, cuando florece, si toma un poco de la flor del haba que se pone oscura y la coloca en una vasija de barro cocido, le pone una tapa y la entierra en el suelo y la vigila durante noventa días después de haberla enterrado, entonces, si después de todo esto se desentierra y se saca y se abre la vasija, encontrará que en vez del haba se ha formado la cabeza de un niño o los genitales de una mujer.

45. También aconsejaba abstenerse de otras cosas. Por ejemplo, de las vísceras, el mújol o la ortiga de mar,[43] y de casi todos los demás animales marinos. Se refería a sus vidas pasadas diciendo que había sido primero Euforbo, luego Etalides, en tercer lugar Hermótimo, en cuarto Pirro, y ahora Pitágoras. Así mostraba que el alma es inmortal y conducía a los purificados al recuerdo de su existencia pasada.

46. Se ocupaba de una filosofía cuyo fin era salvar y liberar nuestro entendimiento de las prisiones y cadenas que lo apresan. Sin esto nadie podría aprender en absoluto lo que es saludable o verdadero ni darse cuenta del proceso a través del cual se produce la percepción. Pues la mente, según aquél, «ve y escucha todas las cosas, pero todo lo demás es sordo y ciego».

Así que conviene que el entendimiento purificado se dirija a alguna de las cosas provechosas. Y se dirige a ello pensando en algunos artificios, primero educándole en la contemplación tranquila de las cosas eternas, emparentadas e incorpóreas, que permanecen las mismas y nunca cambian. Hay que hacerlo avanzando desde las cosas más pequeñas, no vaya a ser que el intelecto, sufriendo una alteración repentina y conjunta, se trastoque, se desvíe y renuncie por la nutrición tan dañina y duradera que ha recibido.

47. Así, se ejercitaba en las ciencias y en las teorías que median entre lo corpóreo y lo incorpóreo, avanzando gradualmente hacia las cosas que realmente existen desde las que no son, que nunca permanecen las mismas y con la misma forma, y llevando los ojos del alma con una habilidad técnica desde los seres corpóreos que no permanecen los mismos, ni en una pequeña parte, hacia la adquisición de su alimento. A través de estas doctrinas y al introducirlos en la contemplación de las cosas que existen de verdad, hacía felices a sus discípulos. Pues el ejercicio en torno a las enseñanzas estaba concebido para este fin.

48. En cuanto al estudio de los números, dice, entre otros, Moderato de Gades[44] que trató sagazmente de la cuestión en once libros, reuniendo las opiniones de cada pensador, que se ocuparon de él por esta razón: pues no podían, dice, dar razón con certeza de las primeras formas y los primeros principios por la dificultad de percibirlos y expresarlos con la palabra, y echaron mano de los números en virtud de su enseñanza simbólica, imitando lo que hacen los geómetras y los maestros de escuela. Éstos, en efecto, cuando quieren enseñar las cualidades de las letras y cosas similares, recurren a los caracteres del alfabeto, diciendo que éstos son las letras al comenzar el primer aprendizaje; pero luego enseñan que no son estos caracteres los elementos auténticos, sino que a través de ellos se hace comprensible lo que en verdad significan las letras.

49. También los geómetras, que no pueden dar razón por la palabra de las formas corpóreas, recurren a los diagramas de figuras, diciendo que tal cosa sea un triángulo y no queriendo decir con ello que lo que trazan a la vista es un triángulo, sino que bajo tal figura se representa la noción de un triángulo. Los

pitagóricos hicieron lo mismo en lo que concierne a las primeras razones y formas; al no poder dar cuenta de las formas incorpóreas ni de los primeros principios con la palabra, echaron mano a la demostración mediante números. Y así llamaron Uno a la razón de la unidad, identidad y equidad, causa de la concordia,[45] simpatía y salvación del todo, por ser siempre igual y mantenerse el mismo. Pues lo Uno permite en lo que se refiere a las partes la unidad para las multiplicidades y concuerda mediante participación en la causa primera.

50. En cambio, denominaron Díada a la razón doble de la diversidad y la desigualdad y de todo lo que es divisible, o admite cambio, y en otro momento existe de otra manera. Pues tal es la naturaleza del número dos en lo que se refiere a las partes. Pero estos razonamientos, en cuanto a tales asuntos y también en cuanto a los demás, no son privativos de éstos, sino que los aplican otros filósofos para unificar ciertas potencias que son las que sostienen el universo. Y existen algunas entre éstas que son razón de igualdad, desigualdad y diversidad. En aras de la enseñanza simbólica, a estas razones las denominan con el nombre de lo Uno y de la Díada. Pero no se oponen a llamarlas también «biformes», «desiguales» o «diversiformes».

51. Igualmente sucede con el resto de los números, pues todo queda ordenado según ciertas capacidades. De nuevo las cosas tienen por naturaleza un origen, un punto intermedio y un final, y según esta clasificación natural significaron el número tres. Por eso dicen también que todo lo que tiene un punto intermedio es triforme [y así denominan a todo lo que está delimitado].[46] Y lo que está delimitado dicen que haría uso de este principio y se ordenaría en cuanto a lo que a éste se refiere. No pudiendo nombrarlo de otra manera, usaron para esto el nombre de Tríada y, como querían proporcionarnos la noción, la introdujeron bajo la especie de este nombre. Y en cuanto a los otros números ocurre lo mismo, pues con estos razonamientos se ordenaron los números de los que hablamos.

52. Y los siguientes son abarcados bajo una misma forma y potencia. A ésta la llaman Década, como si se tratara de un «recipiente».[47] Por ello dicen que el número diez es perfecto, y más aún, el más perfecto de todos, pues contiene en sí toda diferen-

cia de números, todo tipo de razón y analogía. Pues si la naturaleza del todo fuera delimitada en razón de número y analogía y todo lo nacido, lo que crece y lo que acaba se rigiera en razón de número, puesto que la Década abarca toda razón y toda analogía y toda forma de número, ¿cómo no iba a llamarle número perfecto la propia naturaleza? Éste era el estudio de los números entre los pitagóricos.

53. Pero sucedió que, al ser ésta una filosofía primordial, acabó por extinguirse. En primer lugar por ser enigmática, luego porque sus escritos habían sido compuestos en dorio, que es un dialecto poco claro. Y por esta razón las doctrinas escritas en esta lengua no eran comprendidas del todo, resultaban al parecer extrañas y malentendidas, y también porque los que las transmitían al final no eran verdaderos pitagóricos. Además de esto, dicen los pitagóricos que Platón, Aristóteles, Espeusipo, Aristóxeno y Jenócrates se apropiaron de las teorías más fructíferas con muy pocas modificaciones;[48] pero también dicen que reunieron lo más superficial y ligero y todo lo que más adelante añadieron los calumniadores como invento o haciendo burla de las enseñanzas por envidia, y lo transmitieron como si fuera propio de esta secta. Pero todo esto sucedió mucho después.

54. Pitágoras fue enormemente admirado en Italia, él mismo y los compañeros que le secundaban, de tal manera que las ciudades le encomendaban sus constituciones.[49] Al final suscitaron envidia y se formó una especie de conspiración contra ellos de esta manera: había un ciudadano de Crotona, de nombre Cilón, que adelantaba a todos sus conciudadanos en cuanto a la nobleza de su estirpe, en fama y en abundancia de medios de vida; sin embargo, era duro, violento y tiránico, y utilizaba la influencia de sus partidarios y las posibilidades que le daba su riqueza para hacer injusticias y violencia. Se creía digno de todo lo que le pareciera bueno antes que ningún otro, y consideraba que tenía muy merecida su participación en la filosofía pitagórica. Así que marchó a ver a Pitágoras cantando sus propias alabanzas y deseando entrar en su círculo. Pero éste lo analizó mediante la fisiognomía al instante, dándose cuenta de cómo era este hombre a partir de las señales que rastreó en su figura, y le dijo que se marchase y se ocupara de sus asuntos. Parece que

Cilón, ofendido, se enfureció más de lo normal, siendo como era violento e incontinente para la ira.

55. Reuniendo, pues, a sus partidarios, calumnió a Pitágoras y preparó una conspiración contra él y sus seguidores. Por aquella época, algunos dicen que los compañeros de Pitágoras se reunieron en la casa del luchador Milón, al haberse marchado Pitágoras –pues parece que viajó a Delos a visitar al que había sido su maestro, Ferécides, que sufría la enfermedad pedicular,[50] para cuidarlo y luego tributarle honras fúnebres–, y todos fueron lapidados y luego quemados por todas partes. Sólo escaparon dos del incendio, Arquipo y Lisis, como refiere Neantes. De ellos, Lisis pasó a habitar en Grecia y emigró a Tebas, donde frecuentó a Epaminondas, en cuyo maestro se convirtió.

56. Dicearco y otros autores más exactos dicen que Pitágoras estaba presente durante la conspiración, y ello porque Ferécides había muerto antes de su partida de Samos. De entre sus compañeros, fueron atrapados cuarenta que estaban celebrando una reunión en la casa de uno de ellos, la mayor parte fueron asesinados por separado en toda la ciudad según eran encontrados. Mientras sus amigos eran capturados, Pitágoras se salvó primero en el puerto de Caulonia, y desde allí marchó de nuevo a la ciudad de los locrios. Como estos se enterasen, mandaron al punto algunos ancianos para que salieran a su encuentro en las fronteras. Al encontrarse con él le dijeron: «Pitágoras, hemos oído que eres un hombre de gran sabiduría y destreza; pero como no tenemos nada que reprocharles a nuestras leyes, intentaremos que éstas permanezcan como hasta ahora.[51] Pero tú vete a algún otro sitio y toma de nosotros lo que te sea necesario para tu viaje». Y puesto que en la ciudad de los locrios fue recibido de esta manera, se marchó y navegó hasta Tarento. Pero de nuevo allí le pasó lo mismo que en Crotona, por lo que se llegó a Metaponto. Por todas partes se producían grandes discordias civiles, que aún ahora recuerdan y narran los habitantes de aquellos lugares y que son llamadas las revueltas pitagóricas [puesto que los seguidores de toda esa facción se llamaban pitagóricos].[52]

57. En Metaponto se dice que Pitágoras murió tras haber huido al templo de las Musas. Allí ayunó de los alimentos necesarios durante cuarenta días y murió de hambre. Pero otros afir-

man que se debió a lo siguiente: sucedió que la casa donde se habían reunido se incendió y que sus compañeros se arrojaron al fuego para hacer una vía de escape para el maestro tendiendo un puente sobre el fuego con sus cuerpos. Y dicen que Pitágoras, tras escapar del incendio, al estar privado de la compañía de sus amigos y entristecido por el destino de éstos, consumió su vida. Tras caer esta desgracia sobre ellos, su ciencia secreta, que habían atesorado en sus pechos hasta entonces, también desapareció, y sólo algunas cosas fueron aprendidas de memoria por personas de fuera del círculo, que sin embargo las comprendieron mal. Pues el propio Pitágoras nunca puso nada por escrito; y los que se salvaron, como Lisis y Arquipo, y cuantos pudieron escapar, rescataron unas pocas chispas de su filosofía, oscuras e inasibles.

58. Pues quedándose aislados y desanimados por lo ocurrido, cada uno por su lado, se retrajeron de la sociedad de los hombres. Se precavieron, no obstante, de que no se extinguiera totalmente el rastro de su filosofía entre los hombres, para no ganarse el enojo de los dioses por esta causa, por lo que compusieron resúmenes. Cada uno dejó comentarios de los escritos de los ancianos y de los de cada uno, que recogían sus recuerdos, y los dejaron en el lugar donde murieron, encargando a sus hijos, hijas y mujeres que no los entregasen a nadie fuera de su familia. Y durante mucho tiempo se mantuvo esta orden de sucesión difundiéndose tal recomendación entre los descendientes.

59. Según dice Nicómaco, tenemos una señal de por qué tomaban tanto cuidado de no trabar amistad con extraños, y, por el contrario, con gran hincapié la evitaban y cultivaban siempre una amistad interna al grupo durante muchas generaciones. Sobre esto, Aristóxeno, en su *Vida de Pitágoras*, afirma que escuchó que decían de Dionisio, tirano de Sicilia, que cuando dejó el poder, se puso a enseñar letras en Corinto. Así se cuenta. Y especialmente que aquéllos eran hombres que estaban privados de lamentos o lágrimas y todas las cosas semejantes; y lo mismo se aplica para la adulación, la necesidad, la súplica y las cosas por el estilo.[53]

60. Se dice que una vez Dionisio, que quería ponerlos a prueba, capturó y aterrorizó a algunos de ellos para confirmar su fidelidad mutua, y lo hizo así. Fintias fue arrestado y com-

pareció ante el tirano. Dionisio, que le acusaba de conspirar contra él, le interrogó y le sentenció a muerte. Y Fintias, que aceptó el veredicto, pidió que se le concediera el resto del día para administrar su patrimonio y el de Damón, que era su amigo y compañero, y, siendo mayor que él, le dejó confiadas muchas cosas de su patrimonio. Solicitó que se le dejase marchar dejando como prenda a Damón. Y tras aceptarlo Dionisio, se llamó a Damón, que al oír lo sucedido aceptó servir de prenda y permanecer allí hasta que regresara Fintias.

61. Dionisio quedó muy sorprendido ante estos hechos. Y aquellos que desde el principio habían ideado esta prueba se burlaron de Damón, haciéndole ver que se quedaría allí solo. Pero al ponerse el sol llegó Fintias preparado para morir, lo que maravilló a todo el mundo. Dionisio, abrazando y besando a ambos hombres, se consideró digno de ser aceptado como una tercera parte en aquella amistad. Sin embargo, y pese a sus muchos ruegos, ellos en ningún modo accedieron a su petición. Y éstas son las cosas que Aristóxeno afirma que escuchó del propio Dionisio. Hipóboto y Neantes refieren acerca de Milias y Timica[54] [...]

IV. «Sobre la vida pitagórica.» Jámblico de Calcis[1]

I. Proemio sobre la filosofía de Pitágoras, donde se hace una invocación a los dioses y se evidencia la utilidad y la dificultad de este tema

1. Al comienzo de todo impulso filosófico es costumbre, al menos para todos los prudentes, invocar a la divinidad.[2] Pero en lo que se refiere a la filosofía que lleva con toda justicia el nombre del divino Pitágoras, es especialmente apropiado obrar así, pues como ha sido transmitida desde el principio por los dioses, no es posible una comprensión de otra manera que a través de los dioses. Además de esto, también su belleza y magnitud superan la capacidad humana para captarla de forma inmediata. Antes al contrario, sólo se podría aprehender alguna parte de ella avanzando poco a poco mediante la benevolencia de los dioses y con tranquilidad de espíritu.

2. Por todo ello, tras invocar a los dioses como guía y enco-

mendarnos a ellos nosotros mismos y nuestro discurso, sigamos el camino por el que nos lleven, sin reparar en el largo tiempo ya transcurrido desde que esta secta ha sido descuidada, oculta por ciertas doctrinas extrañas y símbolos secretos, y oscurecida por tratados falsos y espurios,[3] y obstaculizada por otras muchas dificultades semejantes. Bastará para nosotros la voluntad de los dioses, a través de la cual podremos afrontar tareas más imposibles incluso que éstas. Así, después de los dioses, pongámonos bajo el mando del capitán y padre de la filosofía divina. Pero comencemos por el principio, refiriendo brevemente algo sobre su estirpe y su patria.

II. Sobre Pitágoras, su estirpe y su patria, sobre su crianza y educación, sus viajes, su regreso a casa y su exilio a Italia, y sobre toda su vida en general

3. Se dice que Anceo, ciudadano de Same de Cefalonia, descendía de Zeus y que ya fuera por su virtud, ya por cierta grandeza de su alma, había adquirido gran fama. Y superaba al resto de los cefalonios en sabiduría y renombre. A éste, un oráculo pítico le ordenó que formara una colonia con habitantes de Cefalonia, Arcadia y Tesalia y que añadiera colonos de Atenas, Epidauro y Calcis, y que los llevara a todos juntos a habitar una isla que por la excelencia de su suelo y de su tierra habría de ser llamada Melánfilo,[4] mientras que su ciudad se llamaría Samos, tomando el nombre de Same, en Cefalonia.

4. El oráculo decía lo siguiente:

Anceo, te ordeno que habites la isla marina
de Samos en vez de Same y que la llames Filis.[5]

La prueba de que la colonia se generó a partir de los lugares mencionados no sólo proviene de las honras y sacrificios a los dioses, porque fueron importadas por casualidad desde los lugares de donde procedían la mayoría de los pobladores, sino también de las relaciones entre sí de los parientes y los gremios, que estaban formados por samios. Dicen, así, que Mnesarco y Pitaida, que engendraron a Pitágoras, proceden de esta familia y estirpe que se remonta a Anceo, el fundador de la colonia.

5. Mientras entre los ciudadanos se sostenía este noble origen, algún poeta samio afirmaba que era de la estirpe de Apolo, diciendo lo siguiente:

> De Pitaida, la mejor de todas las samias,
> engendró Apolo, caro a Zeus, a Pitágoras.[6]

Es digna de mención la procedencia de esta historia. Una vez que Mnesarco de Samos marchó a Delfos para comerciar, y estando su mujer embarazada, pero aún sin tener signos de ello, la Pitia profetizó en respuesta a sus preguntas sobre una navegación a Siria que habría de ser extremadamente afortunada y provechosa; pero que su mujer estaba ya encinta y que daría a luz a un niño que superaría en belleza y sapiencia a todo aquel que hubiera vivido antes, siendo en el futuro el más grande beneficio para la raza humana gracias a su vida entera.

6. Y Mnesarco, como dedujo que el dios no le habría vaticinado sobre su hijo sin haberle preguntado al respecto si no fuera porque iba a tener alguna ventaja excepcional y un don verdaderamente divino, cambió al punto el nombre de su mujer Parténida en Pitaida, por causa de su vástago y de la profetisa.[7]

7. A su hijo, al que su mujer dio a luz en Sidón de Fenicia, lo llamó Pitágoras, porque había sido profetizado por el dios pítico.[8] En esto hay que rechazar lo que dicen Epiménides, Eudoxo y Jenócrates, que sospechan que Apolo se unió entonces con Parténida y la dejó embarazada cuando no lo estaba, y que lo proclamó así mediante su profecía. Tal cosa no se puede admitir.

8. Pero el hecho de que el alma de Pitágoras fuera enviada a los hombres por la providencia de Apolo, ya fuese como servidora suya, ya como un elemento aún más familiar al dios, nadie lo podría dudar tomando como pruebas este nacimiento y la variada sabiduría de su espíritu. Baste esto sobre su nacimiento.

9. Cuando Mnesarco regresó a Samos desde Siria, tras haber adquirido enormes ganancias y provecho de la navegación, fundó un santuario en honor de Apolo, con la advocación de Pítico inscrita, y crió a su hijo con enseñanzas diversas y muy dignas de mención. En un momento lo confió al cuidado de

Creófilo, luego de Ferécides de Siro, y más tarde de casi todos los que eran avanzados en asuntos sagrados, a fin de que fuera instruido en lo divino de manera suficiente según lo posible. Conque resultó así educado y se convirtió por buena fortuna en el hombre más hermoso y más parecido a un dios de los que nunca hayan sido recordados.

10. A la muerte de su padre siguió creciendo como el más solemne y prudente de los hombres en aspecto, aunque era aún joven, y se hizo acreedor de toda consideración y respeto incluso por los ancianos, llamando la atención de todos los que le veían o le escuchaban, ante cuya vista parecía muy admirable. Por esta razón se consideraba verosímil por parte de la mayoría confirmar que era hijo del dios. Fortalecido por la opinión de tantas personas, por esta educación desde la infancia y por un aspecto naturalmente semejante a los dioses, se esforzaba aún más en mostrarse digno de los dones que poseía por medio del adorno de su religiosidad, de sus enseñanzas y de su extraordinario género de vida, de su firmeza de alma y dominio del cuerpo, por medio de los cuales hablaba y actuaba con calma y una especie de tranquilidad inimitable, sin alterarse jamás por la ira ni por la risa ni por instinto de emulación o ambición o por ningún otro tipo de turbación o intemperancia. Así, paseaba por Samos como si fuera un demon benéfico.[9]

11. Por ello, la gran fama que adquirió siendo aún un efebo alcanzó a los sabios Tales de Mileto y Bías de Priene, y también se difundió entre las ciudades vecinas. Y ya el joven era proverbialmente celebrado por todos y por doquier como el «Samio de larga cabellera» y se le consideraba divino entre festejos.

Cuando apenas comenzaba la tiranía de Polícrates, Pitágoras, que contaba a la sazón dieciocho años de edad, previó hacia dónde se habría de encaminar y qué gran obstáculo sería para sus intenciones y para su amor por el estudio, en el que se esforzaba por encima de todas las cosas. Así que de noche y en secreto se marchó en compañía de alguien llamado Hermodamante –pero que llevaba el sobrenombre de Creofilio, pues se decía que era el descendiente de Creófilo, huésped del poeta Homero, del que parece haber sido también amigo y preceptor en todas las cosas– y después de esto viajó por mar para encontrar

a Ferécides, Anaximandro, el filósofo de la naturaleza, y Tales de Mileto.[10]

12. Y tras llegar ante cada uno, pasó una temporada sucesivamente con cada cual, de forma que todos le tomaron cariño, admiraron sus dotes naturales y le hicieron partícipe de lo mejor de sus doctrinas. Especialmente Tales le recibió encantado en su compañía, admirando las diferencias que había entre él y el resto de los jóvenes, porque era más grande y sobrepasaba ya la reputación que le precedía, le comunicó cuantas enseñanzas pudo y, reprochándose su propia vejez y su debilidad, le aconsejó que marchase por mar hasta Egipto y que frecuentara especialmente a los sacerdotes de Menfis y Diópolis.[11] Junto a ellos, decía, aprendió él mismo las doctrinas por las que se habría de ganar fama de sabio entre la mayoría. Pues decía que de aquellos dones que se podían ver en Pitágoras él no había podido adquirir ninguno ni por naturaleza ni por medio de la práctica. De forma que de todo esto sólo deducía una buena nueva,[12] y si Pitágoras frecuentaba a los mencionados sacerdotes, se había de convertir en el más divino y más sabio de todos los hombres.

III. Sobre su navegación a Fenicia, su estancia allí y su viaje posterior a Egipto, y cómo se desarrolló

13. Obtuvo Pitágoras gran provecho, en diversos aspectos, de las lecciones de Tales, pero sobre todo en cuanto a su control del tiempo, por lo que se abstuvo de beber vino y comer carne, evitando aun antes la gula y ciñéndose a una alimentación ligera y digestiva. Tras adquirir gracias a ello el hábito de dormir poco y estar en vela, y conservar su alma pura, obteniendo una salud exacta y un estado corporal imperturbable, zarpó de viaje a Sidón, consciente de que era su patria por naturaleza y, a la vez, creyendo con razón que así su viaje a Egipto resultaría más fácil.

14. En ese lugar trabó contacto con los descendientes de Moco, profeta y filósofo de la naturaleza,[13] y con otros hierofantes de Fenicia, participando en los ritos divinos en Biblos y Tiro e iniciándose en los misterios selectos de otras partes de Siria. Y no se sometió a tales experiencias por ser de naturaleza supersticiosa, como se podría suponer con simpleza, sino más bien por amor y apetito de contemplación[14] y por preocupación

de que no se le escapase nada digno de ser aprendido en los misterios y ritos de los dioses. Tras aprender el saber que existe allí y que había sido trasplantado de algún modo como vástago de los arcanos de Egipto, y como esperase por esto que participaría de misterios más nobles y más divinos de Egipto, lleno de admiración zarpó al punto siguiendo los consejos de su maestro Tales, gracias a algunos marineros egipcios que oportunamente habían arribado a las costas bajo el monte fenicio Carmelo, donde Pitágoras vivía en soledad[15] la mayor parte del tiempo, cerca de un templo.

Éstos le recibieron encantados, por la oportunidad de hacer ganancia de su belleza por un buen precio, pues tenían en mente venderlo como esclavo.

15. Luego, sin embargo, durante la navegación, como Pitágoras se comportase con dominio de sí mismo y seriedad, según su género de vida, cambiaron a mejor sus ánimos hacia él y percibieron algo más grande que la naturaleza humana en la noble disposición del joven, rememorando como, nada más echar anclas, había sido visto viniendo de lo más alto de la cumbre del Carmelo (que tenían por la más sagrada de todas las montañas e inaccesible para la mayoría), mientras caminaba ocioso y despreocupado sin que ningún risco o precipicio se interpusiera en su camino, y que al encontrarse ante el barco había dicho tan sólo: «¿Rumbo a Egipto?», y que como ellos asintieran había subido a bordo y se había sentado en silencio allí sin resultar ningún estorbo para los navegantes.

16. Durante toda la navegación permaneció por dos noches y tres días en la misma postura, sin alimentarse ni beber ni dormir, a no ser que, a escondidas de todos, hubiera dormido brevemente en su espera sedentaria e inactiva. Contra lo que se esperaba, la navegación transcurrió continua y veloz, como si algún dios hubiera estado presente. Considerando todo esto juntamente y reflexionando sobre ello, se convencieron de que algún demon divino había viajado con ellos desde Siria hasta Egipto,[16] y durante el resto del viaje hicieron uso de un lenguaje extremadamente respetuoso, comportándose con más seriedad unos con otros y con respecto a Pitágoras de lo que solían, con palabras y hechos, hasta que el barco completó su recorrido de

la manera más afortunada y sin oleaje en absoluto en la costa egipcia.

17. Allí, todos se comportaron con veneración y le ayudaron a desembarcar unos tras otros, sentándole sobre la arena más limpia. Y tras construir un altar improvisado ante él, reuniendo cuantos frutos pudieron de los árboles y disponiéndolos como si fueran las primicias de su carga, se los presentaron y zarparon velozmente emprendiendo la navegación hacia donde les llevase su destino. Pitágoras, en cambio, cuyo cuerpo estaba debilitado a causa del prolongado ayuno, no se opuso a la asistencia de los marineros que le llevaron en brazos en su desembarco ni, cuando se hubieron marchado, se abstuvo de probar los frutos que le habían sido presentados en abundancia, sino que, participando de ellos provechosamente, restituyó sus fuerzas comiendo y llegó sano y salvo a los asentamientos que había en los alrededores, conservando su mismo carácter imperturbable y razonable en toda circunstancia.

IV. Sobre su estancia en Egipto y cómo desde allí marchó a Babilonia, cómo estudió allí con los magos y cómo regresó seguidamente a Samos

18. Desde aquel lugar visitó todos los templos con gran estudio y cuidadoso examen. Admirado y a la vez apreciado por todos los sacerdotes y profetas con los que se encontró, aprendió con gran diligencia de cada uno de ellos. De tal manera que no descuidó ni las enseñanzas orales[17] que fueran consideradas valiosas ni a ningún hombre de los que fueran conocidos por su sabiduría, así como ninguna celebración religiosa de las que fueran honradas en algún lugar ni ningún lugar insólito en donde pensara que podría hallar algo más. Por este motivo frecuentó a todos los sacerdotes, obteniendo provechosas enseñanzas de las materias en que cada cual era sabio.

19. Pasó veintidós años en los sanctasanctórum por todo Egipto, estudiando astronomía y geometría, no por casualidad o a la ligera, y recibiendo iniciaciones, hasta que fue apresado por los soldados de Cambises y conducido a Babilonia. Y allí pasó todo el tiempo con los Magos, quienes le recibieron igualmente encantados, completando junto a ellos su educación y

perfeccionando las solemnidades que rodean el culto de los dioses, mientras recibía también lecciones en lo tocante a aritmética, música y todas las otras ciencias. Tras doce años transcurridos en total, regresó a Samos a la edad de cincuenta y seis años.

V. Sobre su estancia en Samos y cómo estableció el sistema educativo de su nombre con arte admirable. Sus viajes por Grecia y su régimen de vida en Samos

20. Reconocido por algunos de los habitantes más viejos del lugar, que le admiraron no menos que antes (pues les parecía más hermoso, más sabio y más cercano a lo divino),[18] le pidieron que impartiese lecciones en público para beneficio de todos sus conciudadanos y que compartiese su saber. Aunque no era contrario a esto, emprendió un modo de enseñanza simbólico y en todo semejante a las enseñanzas egipcias, según las cuales había sido instruido. Sin embargo los samios no se adhirieron demasiado a este modo de enseñanza, ni se dedicaron a él armónicamente, como era menester.

21. Aunque nadie corrió a su encuentro ni mostró verdadera pasión por sus doctrinas, que deseaba introducir entre los griegos a toda costa, no despreció ni subestimó Samos, por ser su patria, sino que deseaba que sus conciudadanos probasen de cualquier manera la belleza de sus enseñanzas, pese a que éstos no querían. Conque, siguiendo un plan determinado, observó en el gimnasio a una persona de las que aman el ejercicio físico y la gimnástica, que jugaba a la pelota bellamente y con acompasados movimientos, pero que era pobre y menesteroso. Pitágoras se preguntó si, proporcionándole los bienes necesarios para que viviera libre de tales cuidados, aquél le seguiría de buen grado. Así que, llamándole después del baño, propuso al joven abastecerle sin cesar de todo lo necesario para el mantenimiento de sus ejercicios corporales y para su cuidado si aceptaba recibir de él, poco a poco y sin esfuerzo, pero firmemente, de modo que no se sobrecargara demasiado, algunas enseñanzas, ya que afirmaba haber aprendido sus doctrinas de los bárbaros cuando era joven, pero que ahora ya le estaban abandonando por causa de la vejez y del olvido.

22. Como el joven aceptara, albergando la esperanza de obtener los medios de vida necesarios, intentó Pitágoras introducirle en las teorías de la aritmética y la geometría, haciendo demostraciones de cada cosa por medio de un ábaco. Y enseñándole todas las figuras que hay en un diagrama, pagó al joven tres óbolos como sueldo y compensación. Esta situación se prolongó largo tiempo, introduciendo al joven seria y aplicadamente en el pensamiento teórico con el mejor orden, y dándole tres óbolos por cada figura geométrica que aprendiera.

23. Y puesto que el joven, llevado con cierto método de estudio apropiado, captaba el disfrute y la coherencia que había en las enseñanzas, el sabio, que se daba cuenta de lo que ocurría y de que el joven ya no se alejaría voluntariamente ni se abstendría del aprendizaje pasara lo que pasara, fingió pobreza y falta de recursos para pagarle los tres óbolos.

24. Cuando aquél dijo: «También sin este pago puedo aprender y aceptar tus clases», Pitágoras respondió: «Pero es que yo mismo no tengo medios para procurar mi propia subsistencia. Pues es preciso pasar el tiempo procurándose las necesidades cotidianas y la comida de cada día en vez de pasar el tiempo con el ábaco y vanos estudios sin sentido». Pero el joven, que no estaba dispuesto a interrumpir sus estudios teóricos, repuso: «Pues en lo sucesivo estas cosas te las proporcionaré yo a ti y te corresponderé de cierta manera como hacen las cigüeñas.[19] Te entregaré tres óbolos por cada figura».

25. Y desde este momento el joven quedó tan prendado por las enseñanzas que sólo él de entre todos los samios acompañó a Pitágoras en sus viajes. Se llamaba como él y era hijo de Eratocles. Seguramente se deben a él algunos tratados sobre el arte del entrenamiento deportivo y la prescripción de una dieta de carne para los atletas, en vez de higos secos. Pues no se podrían atribuir tales cosas a Pitágoras, hijo de Mnesarco.

Se dice que por esta misma época Pitágoras fue admirado en Delos según se acercaba al altar de Apolo Progenitor, llamado «incruento»,[20] al que rindió tributo. De ahí marchó a todos los oráculos. Y pasó un tiempo en Creta y Esparta, por causa de sus leyes;[21] y tras haber sido oyente y aprendiz de todas estas ense-

ñanzas, regresó a su hogar para retomar las investigaciones que había dejado incompletas.

26. En primer lugar, fundó una escuela en la ciudad que se llamó –y aún hoy se llama– el Semicírculo de Pitágoras, en el que hoy día deliberan los samios sobre los asuntos públicos, pues consideran que es necesario llevar a cabo las investigaciones sobre lo bello y lo justo en este lugar, que fue construido por aquel hombre que se cuidó de tales asuntos.

27. Fuera de la ciudad estableció una cueva adecuada para practicar su filosofía, donde pasaba gran parte de la noche y del día y llevaba a cabo investigaciones de utilidad para su doctrina, discurriendo de manera semejante a Minos, el hijo de Zeus.[22] De hecho, superó con mucho a los que utilizaron tales doctrinas posteriormente; mientras que éstos presumieron de pequeñas especulaciones, Pitágoras desarrolló por completo una ciencia de los asuntos celestes, y la basó en todo tipo de demostraciones matemáticas y geométricas.

VI. Las causas por las que se exilió a Italia, su estancia entera allí y las definiciones generales sobre Pitágoras y su filosofía

28. No fue por esto sino por los hechos que llevó a cabo después por lo que fue mayormente admirado. Su filosofía ya había obtenido gran difusión y toda Grecia había elegido admirarle, de forma que los mejores estudiantes y los mayores amantes del saber viajaban a Samos para estar con él, a fin de compartir sus conocimientos y enseñanzas. Pero él se veía obligado por sus conciudadanos a participar en las embajadas, y forzado a desempeñar cargos públicos, por lo que comprendió que sería difícil obedecer las leyes de su patria y filosofar si se quedaba allí; y como se diera cuenta de que todos los filósofos anteriores habían pasado su vida en el extranjero, tras reflexionar sobre todos estos aspectos rehuyó toda ocupación pública y, como dicen algunos, se marchó a Italia después de lamentar la poca estima de los habitantes de Samos por sus enseñanzas. Consideraba su patria la tierra donde había el mayor número de personas bien dispuestas para el aprendizaje.

29. Y cuando se dirigió primero a Crotona, la ciudad más noble,[23] reunió a muchos partidarios [según se cuenta, en nú-

mero de seiscientos, que no sólo fueron atraídos por él a la filosofía, sino también, como se suele decir, al cenobitismo,[24] como él lo estableció.

30. Éstos, por un lado, eran los que filosofaban, mientras que la mayoría eran oyentes a los que llaman acusmáticos][25] y gracias a un solo discurso, según se dice, en la primera y única aparición pública que hizo Pitágoras a su llegada a Italia, cautivó con sus palabras a un número superior a las dos mil personas, que quedaron tan fuertemente impresionadas que ya no quisieron volver a sus casas, sino que junto con sus mujeres e hijos edificaron un enorme auditorio y, poblándolo como si fuera una ciudad, fundaron lo que se conoce por doquier como la Magna Grecia. Recibieron leyes de él y mandatos como si fueran preceptos divinos,[26] fuera de lo cual nada se hacía, y vivían juntos en comunidad de espíritu todos los congregados, acólitos que eran bendecidos y estimados felices por los que los rodeaban, puesto que tenían todas las cosas en común, como se dijo antes,[27] y contaban a Pitágoras entre los dioses, como si fuera algún tipo de demon benéfico y filantrópico, mientras que unos le llamaban Pítico, otros Apolo Hiperbóreo, otros Peán,[28] y otros uno de los démones que habitan la luna; había incluso quienes decían que era uno de los dioses olímpicos, que para auxilio y corrección de la vida mortal se les había aparecido en forma humana, a fin de proporcionarle a la naturaleza mortal la chispa salvífica de la felicidad y la filosofía. Mayor bien que éste nunca vino ni vendrá nunca como regalo de los dioses [que este que se dio a través de Pitágoras].[29] Por ello, todavía hoy el proverbial dicho «el samio de larga cabellera» se aplica a los hombres más estudiosos.

31. Cuenta Aristóteles en su tratado *Sobre la filosofía pitagórica* que se había conservado una cierta distinción entre estos hombres en los misterios: «Entre los seres vivos racionales había dioses, hombres y casos como Pitágoras».[30] Y por cierto que quizá tal cosa está bien fundada, puesto que a través de él se propuso cierta idea correcta y verosímil, ajustada a los hechos y en nada contradictoria con los fenómenos naturales o las concepciones intelectuales, acerca de dioses, héroes y démones, sobre el cosmos, sobre los variados movimientos de las esferas y los

astros, sus oposiciones, eclipses, anomalías, excentricidades y epiciclos; sobre todas las cosas del universo, sobre las naturalezas del cielo y la tierra y sobre aquellas que son intermedias entre ambos, ya sean evidentes u ocultas, sin contradecir en absoluto nada de lo que existe en el mundo de las apariencias o de lo que se puede percibir por el pensamiento. Además enraizó entre los griegos todas las doctrinas y teorías científicas por las que se provee de verdadera visión al alma y se purifica al intelecto de la ceguera causada por otras prácticas, y que posibilitan la contemplación real de los principios y causas de todas las cosas.

32. Y también la mejor constitución y la concordia, la «comunidad de bienes entre los amigos», la creencia en los dioses, la veneración a los fallecidos, la legislación, la educación, el silencio reverencial, la abstinencia de alimentarse de otros seres vivientes, la templanza, la prudencia, la sagacidad, la divinidad, muchos otros bienes y, para decirlo en breve, todas las cosas que son dignas del deseo de los estudiosos y por las que más se esfuerzan, aparecieron por su mediación.[31] Resulta, pues, evidente por todas estas cosas que he mencionado que Pitágoras fue admirado sobremanera.

VII. Generalidades sobre lo que hizo en Italia y cuáles fueron las cosas que dijo a sus habitantes en público

33. Ahora, por consiguiente, procede continuar diciendo cómo emigró y qué lugares visitó primero, qué discursos pronunció, sobre qué asuntos y ante quiénes; pues de esta manera nos será fácilmente comprensible su estudio y cuál y de qué tipo fue su género de vida en aquel entonces. Se dice que cuando emigró a Italia y Sicilia, se encontró con las ciudades esclavizadas unas por otras, algunas durante muchos años, otras sólo recientemente. Y tras inspirar un sentimiento de libertad en ellas a través de los seguidores que surgieron en cada una, liberó Crotona, Síbaris, Catania, Regio, Himera, Agrigento, Tauromenio y otras ciudades. En ellas también estableció leyes a través de Carondas de Catania y Zaleuco de Lócride, por medio de las cuales consiguió que fueran con mucho las mejor legisladas y las más dignas de imitación de todas las de la región.[32]

34. Erradicó la sedición, la discordia, el enfrentamiento de facciones, y, en una palabra, el enfrentamiento de opiniones, no sólo entre sus discípulos y sus descendientes, sino, según se cuenta, hasta muchas generaciones después, y en general en todas las ciudades de Italia y Sicilia, tanto en su interior como entre sí. Pues a menudo decía por doquier ante todo tipo de público, ya fuera numeroso o reducido, el siguiente dicho, semejante al oráculo consultivo de la divinidad, que constituía una especie de resumen y recapitulación de sus opiniones: «Hay que evitar por todos los medios y cortar a fuego y espada y por medio de cualquier ingenio la enfermedad del cuerpo; la ignorancia del alma; la gula del vientre; la discordia de la ciudad, la disputa de la familia, y de todos los ámbitos la desmesura».[33] A través de esta frase recordaba a cada cual lo más apreciado de sus doctrinas.

35. Éste es el retrato general de su vida en los discursos y en los hechos tal y como sucedió en aquel tiempo.[34]

VIII. Cuándo y cómo emigró a Crotona, qué hizo en primer lugar y qué palabras dijo a los jóvenes

Pero si conviene recordar uno a uno los hechos que llevó a cabo y exponerlos, se ha de afirmar que pasó a Italia en la Olimpíada sexagésimo segunda,[35] cuando Erixias de Calcis venció en el estadio. Al punto se hizo famoso y muy solicitado, como también antes, cuando había navegado a Delos. Pues allí, tras rezar ante el altar de Apolo Progenitor,[36] el único al que se hacían sacrificios incruentos, fue admirado por todos en la isla.

36. En aquella ocasión, una vez que viajaba de Síbaris a Crotona a lo largo de la costa, se encontró con algunos pescadores que arrastraban sus redes desde las profundidades cargadas de peces. Les predijo el número de los peces que sacarían. Los pescadores, que estaban expectantes, dijeron que harían lo que él ordenara si la cosa resultaba como decía. Y él ordenó que dejaran marchar a los peces vivos, siempre que la cuenta fuera exacta. Lo más asombroso de todo es que ninguno de los peces que habían permanecido fuera del agua se ahogó durante el tiempo que se tardó en contarlos. Pitágoras, después de pagar a los pescadores el precio de los peces, se marchó a Crotona. Y ellos di-

fundieron lo que había sucedido y, tras enterarse de su nombre por unos niños, lo proclamaron por todas partes. Quienes escuchaban la historia deseaban ver al extranjero, deseo que se cumplía fácilmente. Ante su contemplación todos se sorprendían y percibían qué tipo de ser era realmente.

37. Pocos días después entró en un gimnasio y, siendo rodeado por un grupo de jóvenes, se cuenta que pronunció ciertos discursos en los que se exhortaba al cuidado de los mayores, demostrando que había que honrar lo temporalmente precedente frente a lo posterior en el cosmos, en la vida, en las ciudades y en la naturaleza en general.[37] Como ejemplos adujo el levante frente al poniente, el alba frente a la tarde, el principio frente al fin, el nacimiento frente a la destrucción, los nativos frente a los foráneos, los fundadores[38] frente a los gobernantes y, en general, los dioses frente a los démones, los démones frente a los semidioses, los héroes frente a los hombres y, entre éstos, los causantes de la procreación antes que los jóvenes.

38. Todo esto, según el razonamiento inductivo, lo dijo para que valorasen a sus padres más que a sí mismos, pues se les debía tanta gratitud como un muerto se la debería a quien pudiera conducirle de nuevo a la luz. Luego decía que era justo amar a los primeros y mayores benefactores sobre todas las cosas y nunca entristecerles, pues sólo los padres preceden a los hijos en buenas acciones por el nacimiento y los ancestros son causa de toda la buena fortuna de los vástagos, de forma que son los mayores benefactores los que han mostrado que no es posible comportarse mal con respecto a los dioses. Y es natural que los dioses perdonen a quienes honran a sus padres más que a nadie, pues hemos aprendido a honrar a los dioses de ellos.

39. De ahí que incluso Homero glorificase con el mismo apelativo al rey de los dioses, llamándole «padre de dioses y mortales». Y muchos otros escritores de mitos informan de que los reyes de los dioses se esforzaron por conservar para sí el amor de sus hijos, que existe compartido con la cónyuge. Por esta razón, tomando a la vez la causa y la posición del padre y la madre, una divinidad tuvo a Atenea y otra a Hefesto, teniendo cada cual opuesta naturaleza a la suya con el objeto de participar del amor más apartado de cada cual.[39]

40. Como este juicio de los inmortales fuera aceptado por los presentes como muy persuasivo, Pitágoras prosiguió la demostración ante los crotoniatas a través de Heracles, que era el mito propio de la colonia, explicando por qué hay que obedecer voluntariamente lo dispuesto por los padres. Se cuenta, en efecto, que esta divinidad llevó a cabo sus trabajos obedeciendo a otra divinidad más anciana y que, después de obtener la victoria, instauró en honor de su padre los juegos de Olimpia.[40] Así, estableció que lograrían esta asociación de unos con otros, si nunca obraban para convertir en enemigos a los que eran amigos, sino que convertían a los enemigos en amigos a la mayor rapidez. Y dispuso también la nobleza hacia los que son mayores, la buena disposición hacia los padres, la filantropía[41] hacia los demás y la comunidad con los hermanos.

41. A continuación Pitágoras habló sobre la templanza,[42] afirmando que la edad juvenil supone la prueba de la naturaleza, según el momento oportuno en que se da el florecimiento de los deseos. Luego los exhortó a considerar digno que, de entre todas las virtudes, sólo a ésta convenía que tendiesen el niño, la doncella, la mujer y todo el orden de los ancianos, pero muy especialmente los jóvenes. Pues sólo ésta parece contener en sí los bienes del cuerpo y los del alma, conservando la salud y el deseo de dedicarse a las mejores prácticas.

42. Esto lo evidencia también el supuesto contrario. Pues cuando los bárbaros y los griegos se enfrentaron en Troya, cayeron sobre cada bando, por causa de la intemperancia de una sola persona,[43] las desgracias más terribles, unas en la guerra, otras durante la navegación de regreso. Sólo por esta injusticia la divinidad ordenó un castigo que duró una década y aún mil años más, cuando se dictó un oráculo sobre la toma de Troya y el envío de doncellas por parte de los locrios al templo de Atenea en Troya.

También exhortó a los jóvenes a la educación integral,[44] incitándolos a considerar cuán absurdo sería juzgar la inteligencia como lo más importante de todo y con ésta deliberar sobre todos los demás asuntos, y, sin embargo, no gastar ningún tiempo o esfuerzo en ejercitarla. Y sobre este asunto decía que el cuidado de los cuerpos es como los malos amigos y las des-

pedidas rápidas; y la educación es como los hombres nobles[45] y su fama dura hasta la muerte. Para algunos es imperecedera incluso después de la muerte.

43. Y contando cosas similares, proporcionaba algunos ejemplos de la historia y otros de la filosofía, mostrando que la educación integral pone en común la naturaleza excelente de los que sobresalen en cada edad, pues sus descubrimientos son provechosos para los demás por medio de esta formación.

Y la educación es de esta manera importante por naturaleza: de entre las cosas dignas de elogio, la fuerza, la belleza, la salud y el valor no pueden ser transmitidas a otros. Otras como la riqueza, el poder y otras muchas de las que quedan es posible transmitirlas a otros, pero al que las da le quedarán menos.

44. Hay cosas, de manera parecida, que no se pueden adquirir entre los hombres pero son susceptibles de enseñanza según la elección particular. Así, si esa persona se ocupa luego de los asuntos de su país, su labor no se basará en la desvergüenza sino en la educación. Pues es en la formación en lo que se diferencian los hombres de los animales, los griegos de los bárbaros, los libres de los esclavos, los filósofos de la gente normal.[46] En suma, posee una ventaja tan notable que, mientras aquellos que corren más rápido que los demás en Olimpia representan a una sola ciudad frente a siete, los que aventajan a los demás en sabiduría son sólo siete frente a todos en el mundo habitado.[47] En su época, Pitágoras era el más aventajado de todos en cuanto a la filosofía: y se llamaba a sí mismo con tal nombre en vez de «sabio».[48]

45. Y tal fue el discurso pronunciado ante los jóvenes en el gimnasio.

IX. Los discursos que pronunció ante los Mil, los que estaban encargados de la constitución política, acerca de las mejores palabras y costumbres

Al ser informados los padres por los jóvenes de las palabras que les había dirigido, el consejo de los Mil llamó a Pitágoras a su presencia. Y tras elogiarle por los discursos que había pronunciado ante sus hijos, le exhortaron a que, si tenía algo conveniente que decirles a los crotoniatas, lo manifestase ante los

que presidían el Estado. Y él en primer lugar les aconsejó edificar un templo a las musas, para preservar la concordia existente, pues decía que todas estas diosas poseen una misma denominación, que se alegran especialmente en recibir honores transmitidos conjuntamente, y, en suma, que el coro de las musas siempre es uno solo y el mismo y, aún más, que comprenden la voz unida, la armonía, el ritmo y todas las cosas que allanan el camino a la concordia. Demostró que su fuerza no sólo se aplica a las bellas artes, sino también a lo que concierne a la voz unida y la armonía de los seres.

46. A continuación les dijo que era preciso que entendieran que tenían la patria como depósito en común, recibido de una multitud de ciudadanos. Por lo tanto, convenìa administrarla como si fuera una prenda que habían de entregar en herencia a los que vinieran después de ellos. Y que esto podría conseguirse con certeza si eran iguales a todos los ciudadanos y no les aventajaban en nada salvo en la justicia. Pues los hombres, sabedores de que en todo lugar es necesario impartir justicia, crearon el mito de que Temis se asienta en la misma jerarquía que Zeus, y que Dike se sienta en el trono junto a Plutón, y que la ley se encuentra establecida en todas las ciudades de forma que quien no obre con justicia en las cosas que le son ordenadas puede aparecer como injusto ante todo el mundo.

47. Y que no convenía que los miembros del consejo hicieran mención de ninguno de los dioses como juramento, sino que habían de usar las palabras de forma que fueran creíbles sin necesidad de jurar. Y debían administrar sus asuntos domésticos de tal manera que fuera posible hacer referencia a ellos con vistas a los asuntos públicos. Ante los que nacían de su estirpe debían comportarse noblemente, puesto que ésta es la única disposición de ánimo que se puede percibir en los demás animales. Y con respecto a sus relaciones con las mujeres que compartían sus vidas, debían recordar que mientras los contratos que se acuerdan con los demás están registrados en las inscripciones y estelas, los que se acuerdan con la mujer lo están en los hijos. Y debían intentar, en lo que concernía a los hijos nacidos de ellos, ser amados por éstos no sólo por naturaleza, lo que no sucede a propósito, sino por elección[49] propia. Pues este beneficio es voluntario.

48. Y debían esforzarse también en esto, en conocer sólo a sus mujeres. Y éstas, por su parte, en no engendrar una estirpe bastarda en ellas por el descuido y la maldad de sus cónyuges. Debían considerar que habían recibido a su mujer del hogar con libaciones, como una suplicante en presencia de los dioses, y que la habían llevado al suyo propio. Y que habían de convertirse en ejemplo de orden y templanza no sólo de puertas adentro en el hogar que habitaban, sino también ante toda la ciudad.

Decía también que debían cuidarse de que ninguno de ellos incurriera en culpa,[50] para que los que cometían injusticia no se ocultasen por temor del castigo impuesto por las leyes, sino que, avergonzados ante la nobleza de su comportamiento, sintieran el impulso hacia la justicia.

49. Los exhortó a rechazar la pereza en lo que a sus acciones se refería, pues no hay ningún otro bien que la oportunidad[51] en cada acción. Definía como la mayor injusticia separar a los padres y a los hijos unos de otros y creía que el más poderoso es aquel que puede prever lo que le conviene según su capacidad, en segundo lugar aquel que percibe los beneficios que les ocurren a los demás; pero el peor es quien espera hasta sufrir un mal para darse cuenta de qué es lo mejor.[52] Y decía que quienes desean buscar honores no errarán si imitan a los que son coronados en las carreras, pues éstos no obran mal para con sus rivales, sino que sólo desean la victoria para sí mismos. A los que gobiernan el Estado no les conviene sentirse ofendidos por quienes sostienen opiniones contrarias a ellos, sino beneficiar a aquellos que los escuchan. Aconsejaba a los que anhelan la verdadera fama que cada cual fuera como deseara parecer ante los demás. Y es que el consejo no es tan sagrado como el elogio, pues el primero es de utilidad sólo entre los hombres, mientras que el segundo lo es más bien entre los dioses.

50. Así, además decía que la ciudad que administraban había sido fundada, según se contaba,[53] por Heracles, una vez que había conducido a través de Italia a unos bueyes tras sufrir la injusticia de Lacinio. Como Crotón le ayudase, por error le mató durante la noche, al tomarle por uno de sus enemigos. Después de esto proclamó que sobre la tumba de aquél construiría una ciudad que llevara el mismo nombre del héroe, a fin de que com-

partiera con él la inmortalidad. Así, les decía, era conveniente que la administraran con justicia devolviéndole el favor de tal beneficio. Y tras escucharle construyeron un templo en honor de las musas, y a las concubinas que solían frecuentar las expulsaron. A Pitágoras le pidieron que se dignara hablar a los más jóvenes por separado en el templo de Apolo Pítico, y a las mujeres en el templo de Hera.

X. Lo que aconsejó al principio a los niños de Crotona en el templo de Apolo Pítico

51. Y dicen que obedeció y se dirigió a los más jóvenes de la siguiente manera: No debían comenzar una pelea ni vengarse de los pendencieros. En lo que se refiere a la educación integral, que lleva el nombre de su propia edad,[54] los exhortó a esforzarse. Y les dijo que para un niño noble será por naturaleza fácil conservar durante toda su vida sus buenas cualidades. Pero para el que en el momento oportuno no está dotado naturalmente en ese sentido, será muy arduo; como es más bien imposible para el que emprende una carrera con mal impulso llegar en buen lugar a la meta.

Les señalaba que ellos eran los más amados por los dioses, y que por ello se dice que durante las sequías las ciudades los mandan para pedir agua a los dioses, pues son especialmente escuchados por lo divino, ya que, al ser los únicos que poseen una total pureza, pueden permanecer un tiempo en los recintos sagrados.

52. Por tal razón, también los dioses que más aman al género humano, Apolo y Eros, son pintados o esculpidos siempre con edad infantil. Afirmaba además que había que admitir que algunos de los juegos que reciben coronas fueron establecidos a causa de los más jóvenes; los píticos al ser vencida Pitón por un muchacho, y los nemeos e ístmicos tras la muerte de Arquémoro y Melicertes.[55]

Aparte de los mencionados jóvenes, al ser fundada la ciudad de Crotona, Apolo anunció al jefe de los colonos que le daría una estirpe si conducía una colonia a Italia.[56]

53. Por ello es fuerza suponer que Apolo se había preocupado por su linaje y que todos los dioses hacían lo propio con los de esta edad, por lo que debían mostrarse dignos de su amis-

tad y practicar la escucha, de forma que luego pudieran hablar. Y aún más, que a fin de avanzar en el camino que habría de llevarlos a la vejez, debían lanzarse al punto y seguir a quienes los habían precedido sin contradecir nunca a los mayores. Pues así podrían estimar digno que, más adelante, no les ofendieran los que fueran más jóvenes que ellos. En virtud de estos consejos se acordó que Pitágoras no debía ser llamado por su nombre propio, sino ser saludado como «divino» por todos.

XI. Lo que les dijo al principio a las mujeres de Crotona en el templo de Hera

54. Se dice que Pitágoras se dirigió a las mujeres con un discurso acerca de los sacrificios. En primer lugar, si algún otro fuera a entonar una plegaria en su nombre, debían desear que aquél fuera una persona noble, pues los dioses se cuidan de éstos. Del mismo modo, debían mostrarse bondadosas en grado sumo para que se mostraran dispuestos a escuchar sus oraciones.

Además, debían ofrecer a los dioses las cosas que produjeran con sus manos y llevarlas sin esclavos al altar, como por ejemplo pasteles, pasteles de trigo, panales e incienso. Pero no habían de rendir culto a la divinidad por medio de la matanza y el derramamiento de sangre, ni gastar demasiadas ofrendas en un mismo momento como si nunca fueran a sacrificar de nuevo. En lo que a las relaciones con los hombres se refiere, las exhortó a tener en mente que sus padres les habían concedido en virtud de su naturaleza femenina que amasen más a sus maridos que a ellos mismos. Por esta razón debían tener buena relación con sus maridos y no oponerse a su voluntad, ni considerar que las habían derrotado cuando cedían ante ellos.

55. Aún más, en esta reunión Pitágoras pronunció una exhortación que se hizo muy conocida: que una mujer puede, después de unirse a su marido, asistir a los oficios sagrados durante el mismo día, cosa que no sería posible si la relación no fuera lícita. Las exhortó también a hablar respetuosamente durante toda su vida y mirar por los demás para que sólo pudieran hablar con respeto sobre ellas mismas, y que no destruyeran la fama que se habían labrado ni pusieran a prueba a los mitógrafos que, al tra-

tar sobre el sentido de justicia de la mujer –que proviene de desechar sin testigos sus vestimentas y sus adornos cuando alguien más necesita usarlos, sin que se produzcan a partir de este acto de buena fe ni pendencias ni discusiones–, contaban el mito de tres mujeres que usaban un mismo ojo en común en virtud de su generosa convivencia.[57] Si tal mito se contara acerca de los hombres, y se dijera que el que recibe una ventaja la deja marchar fácilmente y está dispuesto a transmitirla, nadie se lo creería, pues no es propio de su naturaleza.

56. Además, aquel que fue llamado el más sabio de todos, que armonizó la voz humana y que, en suma, fue el descubridor de los nombres, ya fuera un dios o un demon, o acaso un hombre divino, al percibir que el género femenino era más dado a la piedad, otorgó a cada una de sus edades el nombre de una divinidad. Así, llamó a la soltera Core;[58] a la que es entregada a un hombre, Ninfa;[59] a la que engendra hijos, Madre;[60] y a la que tiene hijos de sus hijos, según el dialecto dórico, Maya.[61] De acuerdo con esto, los oráculos de Dodona y Delfos son revelados por una mujer.

Alabando la piedad y el ahorro de éstas, se dice que produjo un gran cambio en su vestimenta, de forma que ninguna se atrevió ya a llevar vestidos costosos sino que los dedicaron todos por millares en el templo de Hera.

57. Se dice que explicó también lo siguiente: que en el país de los crotoniatas la virtud de un hombre con respecto a su mujer se hizo famosa desde que Odiseo no aceptó de Calipso la inmortalidad por no abandonar a Penélope.[62] Y a las mujeres les quedaba ahora demostrar su nobleza para con sus maridos, de forma que justificaran este elogio en pie de igualdad. En resumen, se recuerda que mediante las alocuciones mencionadas se desató en la ciudad no poca fama y afición por Pitágoras, y, más allá de Crotona, también en toda Italia.

XII. La disertación acerca de su filosofía, el hecho de que él fue el primero que se denominó a sí mismo filósofo, y por qué causa

58. Se dice que Pitágoras fue el primero que se llamó a sí mismo filósofo, y no sólo inventó una nueva palabra, sino que

también enseñó el propio concepto de forma muy útil. Decía que la entrada de los hombres en la vida era muy parecida a la de una multitud que asistía a unos festejos. Pues así como a éstos asisten todo tipo de personas, así llega cada cual con diversos propósitos. Hay quien se apresura en llevar mercancías por el dinero y las ganancias; otros, que exhiben el vigor de su cuerpo, se llegan allí por la gloria; pero hay un tercer tipo, el más libre, que se reúne para contemplar el espectáculo del lugar, las hermosas creaciones de los artesanos y los hechos y palabras que demuestran virtud y que se suelen exhibir en los festejos públicos. Así, en la vida se reúnen hombres de todo tipo en lo que se refiere a sus dedicaciones en un mismo lugar. A unos les posee el deseo de riquezas y de lujo, a otros les domina el anhelo de poder y gobierno, de ambición y fama. Pero el carácter humano más sincero es el que se dedica a la contemplación de las cosas más hermosas, y ése es al que podríamos llamar filósofo.

59. Él añadía además que era hermosa la contemplación del firmamento en su totalidad y de las estrellas que giran en él si uno pudiera observar su orden, lo que ocurre por participación de lo primario y lo inteligible. Y lo primero es aquello que transmite por doquier la naturaleza de los números y de las razones, y a través de lo cual todas estas cosas son ordenadas con cuidado y bellamente, como conviene. Y la sabiduría es la ciencia de las cosas hermosas y primarias, divinas y puras, que siempre se mantienen iguales y de las que participan todas las cosas que podrían llamarse bellas. La filosofía es el estudio diligente de tal contemplación. Hermoso también es este mismo cuidado por la educación que tiende a enderezar a los seres humanos.

XIII. Que Pitágoras extendía su poder educativo por medio de la palabra incluso a los animales salvajes y privados de razón, y abundantes pruebas de ello

60. Si se ha de creer a aquellos que cuentan sobre él leyendas antiguas pero dignas de crédito, Pitágoras poseía una enorme virtud persuasiva por medio de la palabra, que gracias a sus cualidades incluso era efectiva entre los animales irracionales, como enseñanza práctica de que los que tienen inteligencia consiguen todas las cosas, también domeñar a los animales indómitos y pri-

vados de razón. Pues dicen que atrapó a la osa de Daunia, que devastaba esta región, y que tras acariciarla durante un buen rato y alimentarla con trigo y frutas, y tras hacerle jurar que nunca más tocaría a un ser vivo, la dejó en libertad. Y la osa se escabulló directamente entre los montes y los árboles y ya no fue vista nunca más atacando a ningún animal irracional.

61. Una vez vio en Tarento un buey entre unos pastos extensos, paciendo un arbusto de habas, y presentándose ante el boyero le aconsejó que le dijera al buey que se abstuviera de las habas. Como el pastor se burló de él y dijo que no sabía hablar la lengua de los bueyes, pero que si él podía, era superfluo su consejo y debía dirigirse al buey, Pitágoras avanzó hacia el animal y le susurró algo al oído, con lo que no sólo se abstuvo el buey de comer habas, sino que nunca más quiso tocar la planta. Envejeció tras vivir muchos años en Tarento, junto al templo de Hera, siendo llamado «el buey sagrado de Pitágoras» por todos y alimentándose de lo que le ofrecían los que pasaban por allí.

62. Y se dice que un águila que estaba planeando sobre él durante unas olimpíadas, mientras por casualidad conversaba con sus compañeros sobre la haruspicina, los signos y las señales divinas, diciendo que los hombres en verdad piadosos reciben ciertos mensajes de los dioses, bajó volando hasta él y, después de dejar que la acariciase, remontó el vuelo. Por esto y por otros ejemplos similares, se demostró que tenía, como Orfeo, un dominio sobre los animales salvajes, encantándolos y reteniéndolos con la fuerza de la voz que manaba de su boca. [63]

XIV. Que consideraba principio de la educación la reminiscencia de vidas anteriores, que las almas habían vivido antes de entrar en los cuerpos en los que por casualidad se encontraban

63. Pitágoras, en su cuidado de los seres humanos, estableció el mejor comienzo que convenía emprender a los que también quisieran aprender la verdad sobre otros asuntos. Recordaba con distinción y claridad, ante muchos de los que se encontraban con él, la vida anterior que su alma había vivido hacía tiempo, antes de estar atada al cuerpo que tenía entonces. Y mostraba con pruebas irrefutables que había sido Euforbo, hijo de Pántoo, el vencedor de Patroclo. De entre los versos de Homero, a me-

nudo recitaba con predilección los siguientes, que fueron su epitafio, acompañado por la lira y cantándolos muy musicalmente:

«Su cabello, semejante al de las Gracias, se empapó de sangre, al igual que sus rizos que estaban hermosamente adornados con oro y con plata. Y como cuando un labrador planta un floreciente brote de olivo en un solitario paraje donde el agua brota abundante, y éste crece bello y frondoso, mecido por la brisa de todos los vientos y cubriéndose de blancas flores, hasta que de repente un vendaval se abate en medio de una inmensa tormenta y lo arranca de su agujero, dejándolo tendido en el suelo, así al hijo de Pántoo, Euforbo, armado de recio fresno, lo abatió entonces el Atrida Menelao y lo despojó de sus armas».[64]

Las cosas que se cuentan sobre el escudo del frigio Euforbo, que fue dedicado en Micenas junto con otros despojos de Troya en honor de la Hera argiva, las dejaremos de lado porque son muy conocidas. Salvo que aquello que Pitágoras quería poner de manifiesto a través de esto era que conocía sus vidas anteriores y que en ello comenzaba su cuidado por los demás, a quienes recordaba las vidas que habían tenido anteriormente.

XV. Que su sistema educativo comenzaba primero por las sensaciones, cómo enderezaba las almas de sus acólitos a través de la música y cómo él mismo tenía una formación perfecta en este sentido

64. Como creía que el primer cuidado que debía tenerse de los hombres era el que llegaba por los sentidos, del mismo modo en que alguien contempla hermosas figuras y formas o escucha bellos ritmos y melodías, instituyó a través de la música, mediante ciertas melodías y ritmos, la primera etapa educativa.[65] Así obtenía medicamentos para el carácter y los padecimientos humanos, recuperaba la armonía de las potencias del alma tal como era en un principio e ideaba asimismo remedios y curaciones para las enfermedades del cuerpo y del alma. Y, por Zeus, que hay algo digno de mención sobre todas estas cosas: que para sus discípulos ordenó y compuso los llamados «arreglos y tratamientos musicales»,[66] tras disponer de forma inspirada por la divinidad la mezcla de ciertas melodías diatónicas, cromáticas y enarmónicas a través de las cuales fácilmente daba la vuelta y

manejaba en direcciones contrarias las pasiones del alma que se hubieran avivado recientemente o producido de forma irracional –como son el dolor, la ira, la compasión, la ambición, el miedo, el deseo de todo tipo, el enfado, los apetitos, el orgullo o la violencia–, enderezando cada una de ellas hacia la virtud por medio de las melodías apropiadas, que usaba a modo de fármacos mezclados y salvíficos.

65. Cuando sus compañeros se iban a dormir por la noche, los liberaba de las perturbaciones y ecos del día, purificando su intelecto confundido y logrando que sus sueños fueran tranquilos, reparadores e incluso proféticos.[67] Y cuando se levantaban de nuevo del lecho, los liberaba del torpor nocturno, del sopor y la pereza mediante ciertos cánticos y melodías peculiares, que ejecutaba de una forma sencilla con la lira o con su voz. Pero para sí mismo Pitágoras ya no disponía o procedía de la misma manera, mediante instrumentos o la tráquea, sino usando un cierto poder divino secreto y difícil de percibir,[68] mediante el cual era capaz de extender su capacidad auditiva y de fijar su intelecto en las aéreas concordancias del universo: sólo él podía escuchar y comprender, según manifestaba, la armonía universal y consonancia de las esferas, y de las estrellas que se mueven en virtud de aquéllas, produciendo una especie de melodía más completa e intensa que ninguna entre los mortales, que sonaba gracias a una revolución de sonidos desiguales y diferenciados en variedad, velocidades, magnitudes e intervalos, ordenados entre sí con cierta razón extremadamente musical, un movimiento y una revolución conjunta de hermosas proporciones y ejecutada con la más hermosa variedad.[69]

66. Impregnado por esta armonía, bien ordenado en razón de su intelecto y ejercitado, por así decir, en ella, decidió proporcionar a sus discípulos, en la medida de lo posible, ciertas imágenes de tales cosas, imitándolas a través de instrumentos o simplemente de la voz. Creía que sólo para él, de entre todos los habitantes de la tierra, eran comprensibles y audibles estos sonidos cósmicos, y se consideraba digno de que se le enseñaran a partir de su misma fuente natural y raíz, de aprenderlos y de igualarse en su impulso e imitación a los seres celestiales, puesto que sólo él había sido tan afortunadamente predispuesto por la

divinidad que le había engendrado.[70] Creía que a los otros seres humanos les bastaría con contemplarle a él y a los dones que había en él, y recibir sus beneficios y mejoras a través de imágenes y ejemplos, ya que en verdad no podían percibir los primeros y verdaderos arquetipos de las cosas.

67. Lo hacía de la misma manera en que se hace con aquellos que no pueden contemplar directamente el sol por la intensidad del resplandor de sus rayos. Pues para ellos hemos ideado la forma de mostrarles los eclipses a través de la profundidad de las aguas o bien mediante pez derretida o algún espejo ennegrecido, perdonando la debilidad de su vista e inventando, aunque más descuidadamente, cierta percepción que la compense para quienes desean recibir este conocimiento. Parece que también Empédocles escribió a modo de enigma sobre este particular y sobre la constitución excepcional y donada por los dioses de este hombre superior a los demás, en los versos que dicen:

«Había entre ellos un hombre extraordinariamente sabio, que tenía gran riqueza de conocimientos y especialmente era experto en toda clase de sabios trabajos, puesto que cuando usaba todo su entendimiento podía ver fácilmente todas y cuantas cosas existen, en sus diez o quizá veinte vidas humanas».[71]

Lo de *extraordinariamente sabio* y que *veía todas, cuantas cosas existen*, y la *riqueza de conocimientos*, y cosas semejantes, se refiere sobre todo a lo excepcional y certero de la constitución en cuanto al ver, escuchar y comprender que tenía Pitágoras.

XVI. Qué tipo de ejercicios de purificación se practicaban con él, y él mismo hacía, y cuál era la práctica perfecta de la amistad, ya que ésta prepara a los que la frecuentan con vistas a la filosofía

68. Así pues, esta disciplina del alma[72] se llevaba a cabo en su doctrina mediante la música. Otra purificación del intelecto, a la vez que del alma entera, se conseguía a través de variadas prácticas que se ejercitaban según sus enseñanzas. Creía que debía existir una nobleza en las fatigas que hay en torno a estas ciencias y prácticas, y a todos los afectados por la incontinencia natural y la avaricia les imponía por ley pruebas muy variadas, castigos y penitencias llevadas a término por el fuego y la es-

pada, que no pueden aguantar ni resistir los que son malvados. A esto se añade que enseñó a sus compañeros la abstinencia de todo ser vivo y aun de algunos alimentos que impiden el despertar del razonamiento y su clarividencia; también les mostró el silencio reverencial y la quietud absoluta, ejercitando la continencia de la palabra[73] durante muchos años, el examen y la repetición[74] intensa e incesante de los teoremas más difíciles de captar.

69. Por esto también estableció la abstinencia de vino,[75] la frugalidad en el comer y en el dormir, y un desprecio y resistencia naturales por la fama y la riqueza y las cosas de este estilo; y a la vez un respeto no fingido a los mayores, una concordia y benevolencia genuinas para con los de igual edad, y para con los más jóvenes un orden conjunto y un mutuo animarse sin envidia, y, en fin, una amistad de todos hacia todos: ya fuera de los dioses hacia los hombres a través de la piedad y del cuidado por la ciencia, o de las doctrinas entre sí y en general del alma hacia el cuerpo, y de la parte racional hacia la irracional por medio de la filosofía y de la contemplación que se produce a través de ésta, ya fuera de los seres humanos entre sí, de los ciudadanos mediante la sana legislación o de los extranjeros mediante una correcta interpretación de la ley natural;[76] o del marido hacia la mujer, los hermanos y parientes, mediante un espíritu comunal libre de corrupción, o, en suma, de todas las cosas con respecto a todas las demás o, aún más, de los animales irracionales mediante cierta justicia y una trabazón y comunión física; o ya sea la pacificación y conciliación del cuerpo, mortal en sí mismo, y de las capacidades contrarias que alberga, a través de la salud y de la dieta que lleva a obtener ésta, en imitación de la buena conservación de los elementos cósmicos.[77]

70. Como resumen y recapitulación de todas estas cosas resulta una sola palabra, «amistad», de la que Pitágoras fue, según acuerdo general, inventor y legislador.[78] Y para los que le rodeaban era el máximo responsable de la más apropiada convivencia con los dioses, tanto en la vigilia como en el sueño, lo que nunca se produce en un alma agitada por la ira, ni alterada por el dolor, el placer o por algún otro deseo vil, ni tampoco por la ignorancia, por Zeus, que es la más impía y ardua de todas

éstas.[79] A partir de todas estas cosas, Pitágoras sanaba y purificaba el alma como un demon, y resucitaba y salvaba la parte divina que hay en ella, y luego conducía hacia lo inteligible su ojo divino, que, según Platón, es más digno de ser salvado que mil ojos corpóreos.[80] Pues sólo mediante la visión con éste, que se da en los que la tienen fortalecida y desarrollada con medios precisos de ayuda, se puede contemplar la verdad sobre todos los seres. En este sentido Pitágoras obraba una purificación del intelecto; tal era el modelo de su educación y tales las cosas por las que tenía interés.

XVII. Cómo ponía Pitágoras a prueba a los discípulos que llegaban a él por primera vez y qué tipo de pruebas para averiguar su modo de ser les preparaba como introducción a la filosofía

71. Una vez preparada de esta manera la educación de sus discípulos, cuando se acercaban a él los jóvenes deseosos de cursar estas enseñanzas, no les aceptaba directamente, sino después de haberlos probado en un examen. Primero les preguntaba cómo se llevaban con sus padres y con el resto de sus familiares. Luego observaba si reían en momentos inoportunos, si callaban o hablaban más de lo debido. Después preguntaba en cuanto a sus deseos, los conocidos que frecuentaban y las conversaciones que mantenían con ellos, la manera de pasar el tiempo libre durante el día y las cosas que les provocaban alegría o tristeza. Tomaba en consideración su figura, su manera de caminar y todo el movimiento de su cuerpo. Y reconociendo fisiognómicamente las señales distintivas de la naturaleza, hacía de ellas signos visibles del carácter invisible en el alma.[81]

72. Después de ponerlos así a prueba, los menospreciaba durante tres años, a fin de probar si tenían firmeza y una verdadera buena disposición para el aprendizaje, y si estaban suficientemente preparados para la fama de forma que pudieran despreciar todo honor. Después de esto ordenaba a los recién llegados ante él que guardaran silencio durante cinco años, poniendo a prueba la resistencia que tenían, pues ésta es la más difícil de todas las formas de dominio de uno mismo, el control de la lengua, según nos han revelado quienes establecieron las re-

gulaciones de los misterios. Durante este período los bienes de cada uno de ellos, es decir, sus posesiones, quedaban en común y eran entregados a los discípulos destinados a ello. Éstos recibían el nombre de «políticos», expertos algunos en administración de bienes y otros en legislación.[82] Y si los candidatos parecían dignos de participar en las doctrinas, tras ser juzgados por su modo de vida y por el resto de sus virtudes, después de guardar silencio durante cinco años, en adelante se convertían en «esotéricos» y dentro del velo escuchaban a Pitágoras y le veían también.[83] Antes de esto, participando de sus palabras simplemente por la escucha, quedaban fuera del velo y no podían verle en absoluto, dando prueba durante mucho tiempo de su carácter familiar.

73. Si la prueba resultaba negativa, recibían el doble de sus bienes y, como si estuviesen muertos, les era consagrada una tumba por los cooyentes[84] (así se llamaban todos los discípulos en torno al maestro). Y cuando éstos se encontraban con ellos, era como si se encontrasen con extraños, y decían que aquellos a los que habían estado modelando ya habían fallecido, pues esperaban que fueran hombres de bien[85] gracias a las enseñanzas. Creían que los malos estudiantes eran desorganizados y, por así decir, imperfectos y baldíos.

74. Pero si después de ser estudiados fisiognómicamente en cuanto a la forma y el paso y todos los demás movimientos y su estado general, concebía buenas esperanzas de ellos, y si después de los cinco años de silencio y de las celebraciones y las iniciaciones que siguen a tantas enseñanzas, y de las grandes limpiezas y tantas y tan grandes purificaciones del alma que proceden de tan variadas teorías, a través de las cuales se introducen totalmente en cada uno la agudeza de pensamiento y la brillantez del alma, si aun después de todo esto se hallaba que alguien seguía las doctrinas con torpeza o dificultad, levantaban una estela y un monumento a tal persona en la escuela (según se dice, a Perilo de Turios y a Cilón, gobernante de Síbaris, al ser rechazados por ellos) y le expulsaban del auditorio tras cargarle de oro y plata. Estas cosas las guardaban en común, al cuidado de algunas personas dedicadas a ello que las atesoraban en común y eran llamados «administradores» por el puesto que desempeña-

ban.[86] Y si por casualidad se encontraban con él en otra ocasión, le tenían por alguien totalmente distinto a aquel que, según su opinión, había fallecido ya.

75. Por ello Lisis, que acusaba a un tal Hiparco de haber transmitido las doctrinas a no iniciados, que las habían recibido sin enseñanzas ni contemplación, decía así:[87] «Dicen que filosofas en público con quienes te encuentras, lo que Pitágoras consideraba inapropiado, y que aprendiste con diligencia la doctrina, ¡oh Hiparco!, pero no has cuidado de ella, pues has probado, noble amigo, la opulencia siciliana, lo que no debía haberse repetido. Si te desembarazas de ésta, me alegraré; pero si no lo haces, habrás muerto para mí. Pues, según dicen, sería pío recordar los preceptos divinos y humanos de aquél, mas no lo sería hacer comunes los bienes de la sabiduría ni en sueños a aquellos que no están purificados en cuanto al alma. No es lícito ofrecer a cualquiera con quien te encuentres los dones obtenidos con diligencia después de tantos esfuerzos, como no divulgarías los misterios de las dos diosas de Eleusis a los profanos. De la misma manera son injustos e impíos quienes así obran.

76. »Hemos de considerar cuánto tiempo hemos tardado en limpiar las manchas que aparecieron en nuestro pecho hasta el momento en que, transcurridos los años, pudimos recibir las doctrinas de aquél. Así como los bataneros, limpiando antes las ropas, las tratan con un mordiente, de forma que quede indeleble el tinte impregnado y ya no se pueda volver borroso.[88] De manera similar, aquel hombre divino[89] preparaba de antemano las almas de los que amaban la filosofía de forma que no le engañaran en cuanto a las cosas bellas y buenas que esperaba que poseyeran. Él no proveía de doctrinas espurias ni trucos, con los que la mayoría de los sofistas, que nunca se ocupan en cosas buenas, enredan a los jóvenes, sino que conocía científicamente las cosas humanas y divinas. Estos sofistas, en cambio, sirviéndose de la enseñanza de aquel hombre como pretexto, hacen cosas terribles, atrapando en sus redes a los jóvenes sin orden ni concierto.

77. »Así convierten a sus oyentes en seres torpes y desobedientes. Pues mezclan los teoremas y las doctrinas divinas en sus caracteres agitados y turbulentos, como si alguien vertiera agua

pura y transparente en un pozo profundo y lleno de lodo: entonces el lodo enturbiaría y el agua se echaría a perder. Lo mismo ocurre entre los que enseñan y aprenden de este modo. Pues existen matorrales densos y frondosos en torno a la inteligencia y el corazón de los que no se inician en estas enseñanzas de forma pura, que ensombrecen lo suave, dulce y racional del alma y obstaculizan claramente su parte intelectiva, impidiendo que ésta crezca y sobresalga. Diríamos, empezando por lo primero, que las madres de estos arbustos son la intemperancia y la avaricia, que tienen por naturaleza muchos hijos.

78. »De la intemperancia nacen los matrimonios ilegítimos, la corrupción, la embriaguez, los placeres contra natura y algunos deseos apasionados que llevan a abismos y precipicios. Pues estos deseos han forzado a algunos a no abstenerse de la unión con madres o hijas, contraviniendo las regulaciones ciudadanas y las leyes como un tirano; llevándolas atadas de los brazos como botín de guerra y conduciéndolas con violencia las precipitaron al último grado de destrucción. Pues de la avaricia surgen los raptos, la piratería, el parricidio, el sacrilegio, la brujería y todas las hermanas de éstas. De ellas debemos limpiar los bosques donde moran estas pasiones, a fuego y hierro y con todas las estratagemas de las enseñanzas; purificando también la parte intelectual y liberándola de tales males, podremos plantar algo útil en ella».

79. Tal cuidado, tan necesario, es el que creía Pitágoras que convenía poner en las lecciones anteriores a la filosofía. Confería una excepcional honra y un examen meticuloso a todo lo relativo a la enseñanza y a la transmisión de sus doctrinas, poniendo a prueba y en tela de juicio la inteligencia de aquellos con los que se encontraba a través de variadas lecciones y multitud de teorías científicas.

XVIII. En cuántos géneros y cómo dividía a sus discípulos Pitágoras, y de qué manera los distinguía

80. A continuación hablemos de cómo se clasificaba a los ya elegidos por él separadamente según el valor de cada uno. Pues no eran dignos de participar todos por igual de todas las cosas al no tener igual naturaleza, ni era apropiado que algunos com-

partieran las lecciones orales más valiosas, como tampoco que otros no participaran de ninguna en absoluto; pues esto sería insolidario y desigual. Sin embargo, comunicaba a cada uno la porción que le convenía de los discursos apropiados y distribuía provecho para todos según sus posibilidades y guardaba la proporción de la justicia, de forma que a cada uno de sus oyentes le daba exactamente lo que merecía. Según esta proporción, llamaba a unos «pitagóricos» y a otros «pitagoristas», como nosotros llamamos a unos «áticos» y a otros «aticistas».[90] Distinguiendo de forma apropiada sus nombres, consideraba que sólo unos eran los auténticos discípulos, y estableció que los otros debían ser imitadores de los primeros.

81. Ordenó también que los bienes de los pitagóricos fueran comunes y que pasaran todo el tiempo en convivencia, mientras que mandó que los otros conservaran su patrimonio como propio, aunque se mantenían reuniones comunes y pasaban el tiempo libre unos con otros. Así, esta tradición de dos modos de vida fue establecida desde los tiempos de Pitágoras. Pero había también dos tipos de filosofía, pues eran dos las clases de los que tomaban parte en ella: unos eran los acusmáticos («oyentes»), otros los matemáticos («estudiantes»).[91] En este sentido, los matemáticos eran reconocidos por los demás como pitagóricos, pero en cuanto a los acusmáticos los anteriores no están de acuerdo, ni creen que su ocupación provenga de Pitágoras, sino de Hípaso. Y de Hípaso unos dicen que era crotoniata y otros metapontino.[92]

82. La filosofía de los acusmáticos consistía en lecciones orales sin demostraciones, del tipo «hay que obrar así». Los dichos que se atribuían al maestro intentaban preservarlos como doctrinas sagradas. No pretendían hablar por sí mismos y decían que no había que hacerlo, sino que pensaban que los que en su grupo estaban mejor dispuestos para la sabiduría eran aquellos que hubieran sabido reunir la mayor cantidad de tales dichos. De todas las lecciones orales llamadas así, se podían distinguir tres tipos: las que señalaban «qué es» algo, las que decían «qué es lo más» en especial y las que indicaban «qué conviene hacer y qué no». Las que señalaban qué era algo son así, por ejemplo: «¿Qué son las islas de los bienaventurados? El sol y la luna».

«¿Qué es el oráculo de Delfos? La *tetraktys*, que es también la armonía en la que están las sirenas.» Las que señalaban qué era lo mejor en especial decían así, por ejemplo: «¿Qué es lo más justo? Sacrificar». «¿Qué es lo más sabio? El número, y en segundo lugar lo que da nombre a las cosas.» «¿Qué es lo más sabio entre nosotros? La medicina.» «¿Qué es lo más bello? La armonía.» «¿Qué es lo más poderoso? El saber.» «¿Qué es lo más excelente? La felicidad.» «¿Cuál es el dicho más verdadero? Que todos los hombres son malvados.» Por eso se dice que alababa al poeta Hipodamante de Salamina cuando cantaba:

> «Oh dioses, ¿de dónde sois y de dónde habéis llegado a ser así?
> Y hombres, ¿de dónde sois y de dónde habéis llegado a ser tan malvados?»

83. Tales eran y de este tipo las lecciones orales de esta categoría, pues cada una afirmaba en particular «qué es lo más». Era la misma filosofía que la llamada sabiduría de los siete sabios. Pues aquéllos no preguntaban qué era el bien, sino en especial qué era lo mejor, ni qué era difícil, sino qué lo más difícil (o sea, conocerse a uno mismo), ni qué era lo fácil, sino lo más fácil (es decir, el adquirir una costumbre). Parece que era este tipo de sabiduría la que seguían tales dichos, pues estos sabios precedieron a Pitágoras. Y los que indicaban «qué conviene hacer y qué no» de las lecciones orales eran, por ejemplo, como éstos: «Conviene tener hijos, pues es bueno dejar sucesores que adoren a los dioses por nosotros». O «no conviene caminar por las vías públicas ni mojarse en una vasija de culto ni lavarse en unos baños públicos». Pues es incierto en todos estos casos si los que participan de ellos son puros.

84. Otros dichos son: «No ayudes a quien descarga una carga (pues no conviene ser causa de que alguien deje de hacer algo), sino ayuda a tomarla». «Para tener hijos, no te unas a una mujer que posea oro.» «No hables sin luz.» «Haz libaciones a los dioses desde las asas de la copa», por causa del presagio, y para no beber por esa misma parte del vaso. «No lleves en el dedo la imagen de un dios como sello», no vaya a ser que se manche, pues es una efigie que conviene atesorar en la casa. «No hay que ex-

pulsar a la mujer de uno, pues es una suplicante»; por ello la llevamos desde el hogar y la tomamos por la mano derecha. «No sacrifiquéis un gallo blanco», pues es un suplicante consagrado a la luna; por ello anuncia las horas.

85. A uno que pide consejo no le aconsejéis nada salvo lo mejor, pues el consejo es sagrado. Las fatigas son buenas y los placeres son malos en todo caso, pues al haber venido como castigo[93] debemos ser castigados. Conviene cumplir sacrificios y entrar en un templo descalzo. No es bueno al entrar en un templo darse la vuelta, pues no conviene adorar a la divinidad de paso. Es digno morir guardando la línea de combate y mostrando heridas en la parte delantera del cuerpo, pero si están en la opuesta es lo contrario. El alma del hombre no se reencarna sólo en los animales que es lícito sacrificar; por ello es preciso comer sólo los que son sacrificables, y ningún otro ser vivo.

Tales eran las lecciones orales, de las que la mayoría de las más extensas concernían a los sacrificios, al momento oportuno en que convenía llevarlos a cabo, a las otras honras a los dioses y a la transmigración de las almas desde esta vida, y también a las tumbas, sobre cuál es la manera apropiada de dar sepultura.

86. En algunas de estas lecciones se puede explicar el porqué de obrar así, como, por ejemplo, en el precepto de que hay que engendrar hijos para dejar a otro que sacrifique a los dioses por uno mismo. Pero en otros casos no hay ninguna razón. Algunas de las explicaciones parecen ser originales desde el principio; otras deben interpretarse más adelante. Como, por ejemplo, la que dice que no hay que romper el pan, pues no beneficia al juicio en el Hades. Otras son explicaciones verosímiles, supuestas para estos dichos, que no son pitagóricas, sino que fueron inventadas por algunas personas externas a la escuela que intentaban añadir una posible razón. Por ejemplo, esto ocurre en lo que se acaba de decir, acerca de que el pan no se ha de romper. Algunos dicen que no conviene disolver lo que ha sido reunido (pues en tiempos pasados todos los amigos se reunían al modo de los bárbaros en torno a un solo pan.)[94] Otros afirman que no conviene obtener tal presagio al comenzar la comida rompiendo y aplastando.

Todos estos dichos que disciernen lo que se debe hacer de lo

que no, sin embargo, están dirigidos hacia lo divino, y éste es su principio, y todo el modo de vida está ordenado en relación con la observancia del culto a la divinidad. Ésta es la verdadera razón de esta filosofía.

87. Pues los hombres obran de forma absurda al buscar el bien en otro lugar que en los dioses, como si alguien, en un país gobernado por un rey, quisiera ponerse al servicio de alguno de sus ciudadanos, que es súbdito suyo, descuidando al que los gobierna a todos.[95] Así creen ellos que hacen los hombres. Puesto que el dios existe como señor de todas las cosas, hay que convenir en que se debe pedir el bien sólo a él. Pues todos dan bienes a aquellos a los que aman y con los que disfrutan; y lo contrario a los que están dispuestos de manera opuesta hacia ellos.

Ésta es la sabiduría de tales hombres. Pero había un cierto Hipomedonte, un argivo de Asine, que era uno de los acusmáticos y decía que él mismo dio razón de todos estos preceptos demostrándolos; pero que, como se habían difundido entre muchas personas, y bastante ineptas, se perdió la razón de cada cual, quedando sólo las proposiciones. De entre los pitagóricos, los que se ocupaban de las lecciones[96] convinieron en que éstos [los acusmáticos] eran también pitagóricos, pero dijeron aún más, que las cosas que ellos afirmaban eran más verdaderas.

Según ellos, la causa de esta disparidad[97] se debía a lo siguiente.

88. Cuando Pitágoras llegó de Jonia a Samos, durante la tiranía de Polícrates, en el momento en que Italia florecía, se ganó para sí a los principales hombres de las ciudades. De ellos, a los mayores, que estaban muy ocupados en los asuntos políticos y a los que les resultaba difícil seguir sus enseñanzas y demostraciones, les hablaba de forma simple. Y ello porque pensaba que no se beneficiarían menos de hacer lo que era preciso aun sin saber sus causas, como sucede con los pacientes de los médicos, que no obtienen menos salud aunque se les diga sólo lo que deben hacer. Con los más jóvenes, sin embargo, que encontraba a su paso, como eran capaces de esforzarse y aprender, Pitágoras les explicaba mediante demostraciones su doctrina. Así que los unos vienen de los primeros y los otros de los segundos.[98]

En lo que a Hípaso se refiere, puede contarse como uno de los pitagóricos, aunque, por divulgar y dibujar por vez primera la esfera desde los doce pentágonos, murió en el mar al haber cometido impiedad, aunque ganara fama como inventor, pese a que todo se debe a aquel gran hombre.[99] Pues así llaman a Pitágoras, sin darle su nombre real.

89. Dicen los pitagóricos, sin embargo, que la geometría fue divulgada de la siguiente manera: al suceder que uno de los pitagóricos perdiera su fortuna, se le permitió ganar dinero con la geometría. Y Pitágoras llamó a la geometría «investigación».[100]

Sobre la diferencia de cada ocupación filosófica y de cada grupo de discípulos de Pitágoras, hemos dicho estas cosas: los que escuchaban a Pitágoras desde dentro o desde fuera del velo, y los que lo escuchaban viéndolo o sin poder contemplarlo, y los que están divididos entre dentro y fuera. No pueden considerarse otros que los ya mencionados. También los políticos, administradores y legisladores deben quedar englobados entre éstos.[101]

XIX. Que Pitágoras halló muchas vías útiles para la educación humana, entre las cuales se cita la compañía de Abaris, y cómo éste le llevó a la sabiduría más excelsa por otros caminos de la formación

90. En general, es digno de saberse que Pitágoras descubrió muchas vías para la educación integral y que, según la naturaleza y posibilidad propia de cada cual, sólo entregó parte de esta sabiduría. La mayor prueba de esto es la siguiente. Cuando Abaris[102] el Escita llegó desde el país de los hiperbóreos, desconocedor de la educación griega, sin iniciación religiosa y ya con una edad avanzada, Pitágoras no le introdujo en su doctrina a través de una variedad de teoremas, sino que en vez del período de silencio de cinco años y el período de escucha durante tan largo tiempo y el resto de las pruebas reunidas, le consideró apropiado para oír sus enseñanzas y le instruyó de la forma más breve posible en sus tratados *Sobre la naturaleza* y *Sobre los dioses*.

91. Abaris venía del país de los hiperbóreos, era allí sacerdote de Apolo, de edad avanzada y muy versado en asuntos divinos, y volvía por entonces a su tierra desde Grecia para

consagrar al dios el oro que había reunido en su templo entre los hiperbóreos. Y como estuviera de paso por Italia y viera a Pitágoras, le comparó enseguida con el dios del que era sacerdote. Y creyó que no era sino él mismo y que no se parecía a ningún otro hombre, sino que era el propio Apolo, tanto a partir de la gran solemnidad que percibió en él como de las informaciones que adivinó de antemano como sacerdote. Le dio a Pitágoras una flecha que éste llevó consigo cuando salió del templo y que le sería útil en las dificultades que le sobrevendrían más adelante durante su travesía marítima. Pues con ella podía atravesar lugares inaccesibles, como por ejemplo ríos, lagos, pantanos, montañas y lugares semejantes, y hablando con la flecha, según se cuenta, cumplió ciertas purificaciones y expulsó pestes y vientos de las ciudades que le pidieron que fuera en su ayuda.

92. Al menos tenemos por cierto que Lacedemonia, tras ser purificada por él, nunca más sufrió la peste, que muchas veces antes había caído sobre ella en forma de enfermedad por causa del carácter insalubre del lugar en el que está situada; es digno de mención el calor bochornoso que produce el monte Taigeto, que se eleva sobre el lugar, en su área de influencia (como Cnoso en Creta). Y muchos otros testimonios se cuentan de las capacidades de Abaris.

Pitágoras, tras aceptar la flecha y sin asombrarse por ella ni preguntar la causa por la que se le daba, como si en verdad fuera un dios, llevó a Abaris a un lugar aparte y le mostró su muslo de oro, dándole una señal de que no se engañaba en cuanto a él.[103] Después enumeró todas y cada una de las cosas que había depositadas en su templo, proporcionándole una prueba suficiente de que no había hecho una mala comparación. Añadió que había venido para cuidar y beneficiar a los seres humanos, y que por eso había tomado forma de hombre,[104] para que no se extrañara nadie de su poder, quedando turbado y huyendo de sus lecciones. Le exhortó para que se quedara con él y le ayudara a corregir a los que encontraran en el camino, y que el oro que había reunido lo pusiera en común con los más apropiados, cuantos por casualidad son tan bien guiados por la razón que aseguran su doctrina diciendo: «Las cosas de los amigos son comunes».

93. Así, como Abaris permaneciera con él, como decimos, le transmitió en forma resumida sus enseñanzas de fisiología y teología; y en vez de la adivinación por contemplación de las entrañas de animales sacrificados, le enseñó el arte de predecir por números, pues consideraba que era más puro, más divino y más adecuado para los números celestes de los dioses. Y le enseñó a Abaris otras prácticas apropiadas para él. Pero por mor de nuestro presente discurso, volvamos de nuevo a él, pues a cada uno según su naturaleza y capacidad intentaba enmendarle. Sin embargo, de todos estos casos no se ha transmitido nada a los hombres, ni es sencillo recopilar los recuerdos de ellos.

94. Ahora pasemos revista a unos pocos de estos ejemplos, los más conocidos, de la formación pitagórica, y a algunos comentarios sobre las prácticas de estos hombres.

XX. Algunas ejercitaciones propias de la filosofía pitagórica, cómo Pitágoras las transmitió y cómo ejercitó en ellas a los que se dedicaban continuamente a la filosofía

En primer lugar, Pitágoras, al tomar a prueba [a los candidatos] observaba si eran capaces de «retener la lengua»,[105] pues usaba esta expresión para este caso, es decir, comprobaba si podían mantenerse en silencio y preservar cuanto aprendían y escuchaban. Después consideraba si eran respetuosos, pues ponía mucho cuidado en el callar más que en el hablar. Observaba también todas las otras cualidades, no fueran a estar sujetos de forma inmoderada por la pasión o el deseo –pues nunca examinaba estas cosas superficialmente–, como, por ejemplo, si les poseía la ira o el deseo, si eran pendencieros o ambiciosos, si eran competitivos o más bien amistosos. Y si después de haberlos tomado en consideración detalladamente le parecían dotados de buenos caracteres, entonces examinaba su facilidad de aprendizaje y de memoria. Primero veía si podían seguir sus dichos con rapidez y exactitud; luego si eran la afición y la prudencia lo que los incitaba a las cosas que se les enseñaban.

95. Después examinaba si tenían una naturaleza amable, y a esto le llamaba «disciplina»,[106] ya que se considera que la aspereza de carácter es enemiga de esta formación. Acompañan a la aspereza la impudicia, la desvergüenza, la intemperancia, la in-

oportunidad, la estupidez, la anarquía, la deshonra y los defectos similares, mientras que a la amabilidad y a la dulzura les acompañan las virtudes opuestas.

En el período de prueba consideraba estas cosas y vigilaba que los que aprendían con él las practicaran. A los que se ajustaban a estas virtudes de su propia sabiduría los juzgaba positivamente y así intentaba introducirlos en las ciencias; pero si veía que alguien no era apropiado, lo expulsaba como a un extranjero o un foráneo.

XXI. Sobre las prácticas que estableció Pitágoras y cómo exhortaba a sus compañeros para que las llevaran a cabo con diligencia durante todo el día. Algunas reglas que concordaban con estas prácticas

Sobre las prácticas a las que exhortaba durante todo el día a sus compañeros, diré a continuación lo siguiente: los que estaban bajo su guía personal, según sus propias reglas, obraban así.

96. Unos daban paseos solitarios por la mañana en lugares donde se encontraban con la calma y la tranquilidad apropiada, como templos o bosques o lugares semejantes y placenteros. Creían que no era adecuado encontrarse con alguien hasta que hubieran puesto en orden su propia alma y armonizado su intelecto; pensaban que era conveniente para la buena disposición del intelecto una paz similar, pues estimaban turbador desplazarse al medio de una multitud recién levantado. Por ellos todos los pitagóricos elegían los lugares más apropiados según lo sagrado. Después del paseo matutino se encontraban unos con otros sobre todo en templos, o, si no los había, en lugares análogos. Utilizaban esta oportunidad para la enseñanza y las clases en torno a la corrección de los caracteres.[107]

97. Después de esto dirigían su atención al ejercicio de los cuerpos. Usaban ungüentos y se ejercitaban con carreras, la mayoría; los menos practicaban lucha libre en jardines o bosques; otros aún practicaban el salto de pesos[108] o la lucha de sombras, tratando de elegir una gimnasia apropiada para fortalecer el cuerpo. Para el almuerzo disponían de pan con miel o paneles de miel, y no tocaban el vino durante el día. Después de comer pasaban una buena parte del día administrando las artes ciudada-

nas, las que se refieren a los extranjeros y a los huéspedes, según lo que establece la ley. Pues en las horas posteriores al almuerzo deseaban ocuparse de todas las cosas. Cuando venía la tarde, se daban otra vez a los paseos, y, sin embargo, no en soledad, como en el caso del paseo matutino, sino en grupos de dos o tres, recordando las lecciones y ejercitaciones en nobles prácticas.

98. Tras el paseo solían bañarse, y después de bañarse se reunían en la comida en común,[109] que no contaba con más de diez hombres a la mesa. Tras reunirse los comensales, se llevaban a cabo libaciones y sacrificios con hierbas aromáticas e incienso. Luego pasaban a la cena, que se servía antes de ponerse el sol. Consumían vino, pasteles de trigo, pan, salsas y vegetales hervidos y crudos. Disponían también de la carne de animales apropiados para el sacrificio, pero raramente tomaban pescado de mar, pues algunos de éstos no eran aptos para su consumo por ciertas causas.[110]

99. Después del banquete se sucedían libaciones, y después de éstas, lecturas. Era costumbre que el más joven leyera y que el más anciano ordenara lo que convenía leer y en qué forma había que hacerlo.

Cuando era el momento de partir, el escanciador derramaba una libación para ello, después de lo cual el más anciano proclamaba cosas como éstas: «No hay que dañar ni destruir una planta benéfica y fructífera, y lo mismo con respecto a los animales que no sean por naturaleza dañinos para el género humano, no hay que dañarlos ni destruirlos.

100. «Además, se debe tener respeto de palabra y buena disposición hacia aquellos seres que sean divinos, demónicos o heroicos, y pensar de la misma manera con respecto a los padres y a los benefactores. Hay que ayudar a la ley y combatir la falta de ley». Y después de decir estas cosas, cada uno se marchaba a casa. Usaban una vestimenta blanca y limpia, y del mismo modo lechos blancos y limpios. Las sábanas del lecho eran de lino, pues no usaban lana.[111] No se aceptaba la caza ni se practicaba tal actividad. Éstos eran los preceptos que se transmitían cada día a la congregación de hombres para la alimentación y la educación del modo de vida.

XXII. Qué tipo de educación se obraba por medio de sentencias pitagóricas que se ocupan de la vida y las concepciones humanas

101. Se cuenta también que había otro modo de educación a través de los dichos pitagóricos, tanto los que trataban la vida como las opiniones de los hombres, de los que pondré unos pocos ejemplos de los muchos que hay. Aconsejaban prescindir de la competición y la rivalidad en la amistad verdadera. Especialmente, si era posible, en toda amistad; pero si no era posible, al menos en la amistad con el padre de uno y, en general, con los ancianos. De la misma manera también en la amistad hacia los benefactores. Pues el competir o rivalizar con estas personas cuando sobreviene la ira o alguna pasión similar no es salvadora de la amistad existente. Decían además que convenía tener las mínimas heridas y llagas posibles en las amistades.[112] Y esto ocurre si ambas partes saben ceder y dominar la ira, especialmente el más joven o cualquiera de los dos en las clases ya mencionadas. En cuanto a las enmiendas y admoniciones, llamadas «reajustes»[113] por aquéllos, creían que convenía que fueran realizadas con mucha suavidad de formas y amabilidad por los mayores con respecto a los más jóvenes, y que se mostrara en la admonición mucha atención y familiaridad. Pues así la admonición se convierte en algo amable y a la par útil.

102. De la amistad nunca conviene separar la confianza, ni en broma ni en serio. Pues no resulta fácil que una amistad existente conserve una buena salud cuando la falsedad ha sobrevenido una sola vez entre los caracteres de quienes se dicen amigos. Ni por causa de infortunio o de alguna otra imposibilidad humana de las que suceden en la vida ha de quedar relegada la amistad, sino que el único rechazo aceptable de un amigo o de la amistad es cuando se produce por gran maldad o desviación en la vida correcta. Tal era el modelo de la corrección que se producía entre los pitagóricos como consecuencia de sus dichos, que se extendía a todas las virtudes y a su modo de vida entero.

XXIII. Cuál era la exhortación a la filosofía por medio de símbolos y el contenido secreto y oculto de los dogmas, que sólo era transmitido por Pitágoras a los que estaban versados en su sistema educativo, según la costumbre entre los egipcios y de ciertos teólogos ancestrales entre los griegos

103. Pitágoras encontraba enormemente necesaria la enseñanza mediante símbolos. Pues esta modalidad ha sido practicada casi entre todos los griegos como la más ancestral, y destacadamente fue empleada desde antiguo por los egipcios de maneras muy variadas. Siguiendo sus directrices, alcanzó gran predicamento en el círculo de Pitágoras. Si alguien se dedicara a revisar con exactitud el sentido y la intención secreta de los símbolos pitagóricos vería cuánta rectitud y verdad contienen tras descubrirlos y liberarlos de sus moldes enigmáticos, y al adaptarse según tradiciones simples y sin adornar a las sublimes naturalezas de estos filósofos, que son deificados sobre el intelecto humano.

104. Pues los que proceden de esta escuela, especialmente los más antiguos y los que siendo jóvenes vivieron en su época y aprendieron con un Pitágoras ya anciano, son: Filolao, Eurito, Carondas y Zaleuco, Brisonte y Arquitas el Viejo, Aristeo, Lisis, Empédocles, Zalmoxis, Epiménides, Milón, Leucipo, Alcmeón, Hípaso y Timaridas y todos los de ese grupo, una multitud de hombres instruidos y de naturaleza excepcional. Las discusiones y conversaciones que mantenían unos con otros, sus remembranzas, comentarios, anotaciones e incluso todas sus ediciones, de las que la mayor parte se ha salvado hasta nuestros días, todo esto no lo hacían fácilmente inteligible para aquellos que los escuchaban con un lenguaje común y vulgar o con expresiones usuales para todos los demás, intentando que se siguiera bien lo que decían, sino que más bien, y según el precepto de «retener la lengua»[114] que les había sido decretado por Pitágoras, se daban a los divinos misterios y a los modos de vida secretos para los no iniciados, oscureciendo mediante símbolos las discusiones que mantenían entre sí o sus escritos.[115]

105. Y si alguien, al presentar estos símbolos, no los desarrolla ni emprende una explicación seria, pueden parecer ri-

díCulos y risibles a los que se encuentran con estos dichos, repletos de necedades y vaciedades. Pero si los dichos son desarrollados según la manera de ser de estos símbolos, aparecen a la vista claros y brillantes ante la mayoría, en vez de oscuros, y son comparables a las profecías y oráculos de Apolo Pítico.[116] Entonces revelan una intención admirable y producen una inspiración divina en los estudiosos que los han comprendido.[117] No sería desacertado recordar unos cuantos a fin de describir más certeramente su modo de aprendizaje: «Si estás de paso no entres en un templo, no rindas culto en absoluto, ni siquiera si te encontraras pasando por las puertas. Sacrifica y rinde culto descalzo. Evita los caminos públicos y camina por vías poco transitadas. No hables sin luz acerca de los pitagóricos». Tal era, para dar una impresión general, el modo de enseñanza simbólico de este hombre.

XXIV. De qué comida se abstenía por completo Pitágoras, de cuál ordenó a sus discípulos que se abstuvieran y cómo legisló de diversa forma sobre el tema de acuerdo con las costumbres de vida de cada cual, y por qué razones

106. Puesto que la alimentación contribuye en gran medida a la mejor educación, cuando se da bien y ordenadamente, veamos algunas cuestiones al respecto y cómo Pitágoras legisló sobre este tema. Rechazaba totalmente todos los alimentos que son causa de gases o turbación, mientras que ponderaba sus contrarios e instaba a usar alimentos que instauran el orden y el control del cuerpo. Por ello creía que el mijo era muy apropiado para la alimentación. Rechazaba totalmente los alimentos ajenos a los dioses, pues nos alejan de la afinidad[118] con las divinidades. Por otro lado, ordenaba con vehemencia abstenerse de alimentos que consideraba sagrados, en la creencia de que eran dignos de recibir honores, pero no del uso común de los hombres. Y advertía que se guardaran de cuantas cosas obstaculizaban las capacidades proféticas o la limpieza del alma, la pureza o la temperancia y la virtud.

107. Y desaconsejaba las cosas que eran contrarias al estado de clarividencia,[119] que enturbiaban la pureza del alma y las visiones que aparecen en los sueños.

Éstas eran las reglas comunes que decretó sobre la alimentación. En particular, sin embargo, a los más contemplativos de los filósofos, en especial a los que habían alcanzado las cumbres más elevadas, los despojó de las comidas superfluas y obtenidas de modo injusto, estableciendo que ni podían comer en ningún caso nada animado ni beber vino en absoluto ni sacrificar animales a los dioses ni dañarlos de ningún modo, sino que debían salvarlos y mostrarse justos hacia ellos de la forma más cuidadosa.

108. Y él mismo vivía de esta forma, absteniéndose de alimentarse con animales y rindiendo culto en altares incruentos. Animaba a los demás para que no destruyeran a los animales, que son de la misma naturaleza que nosotros, y hacía entrar en razón a los animales salvajes educándolos con palabras y hechos, pero no dañándoles mediante castigos. También a los legisladores, de entre los hombres políticos, les ordenó que se abstuvieran de comer seres vivos, pues si deseaban obrar de manera justa y de forma elevada era preciso que no cometieran injusticia hacia los animales, que son nuestros parientes. Pues ¿cómo convencerían a los demás para que obraran con justicia si ellos mismos eran vistos practicando tal avidez? Existe una suerte de alianza familiar entre los seres vivos, mediante la comunidad que se produce por medio de la vida y de los mismos formantes y de la mezcla que éstos producen, por lo que están unidos a nosotros como en una hermandad.

109. Sin embargo, permitía la ingesta de algunos animales a aquellos cuya vida no era totalmente pura, sagrada y filosófica; aunque también a éstos les impuso un período de abstinencia determinado. Legisló, además, para estos últimos que no masticaran el corazón ni comieran el cerebro, y lo prohibía a todos los pitagóricos, pues aquéllos son como los peldaños y las sedes del pensar y del vivir. Consideraba sagradas estas cosas por la naturaleza de la razón divina. Así, ordenaba también evitar la malva, porque es la primera mensajera y transmisora de la señal de la simpatía de lo celeste con lo terreno, y proclamaba la abstinencia del pargo,[120] por ser sagrado para los dioses ctónicos. Y por otras razones parecidas prohibía comer breca.[121] Y el dicho «aléjate de las habas» se debía a muchas razones pertinentes a lo sa-

grado, a la naturaleza y al alma. Hay otras muchas reglas parecidas a éstas que promulgó a fin de conducir a los hombres hacia la virtud comenzando por la alimentación.

XXV. Cómo a través de la música y los cantos educaba a los seres humanos dividiéndolos según el momento oportuno, especialmente cuando estaban enojados por las pasiones, cuáles eran las purificaciones del alma y el cuerpo ante las enfermedades que efectuaba por medio de la música y de qué manera las practicaba

110. Consideraba también que la música contribuye en gran medida a la salud, si es usada en la forma adecuada. Solía hacer uso de ella, y no de pasada, a la hora de practicar purificaciones. Pues se refería a esto como «la curación mediante música».[122] En la estación de primavera hacía uso de la siguiente melodía: sentaba en medio a una persona que tocara la lira y alrededor de ésta se sentaban algunas otras personas capaces de cantar. Luego, mientras el músico tocaba, ellos cantaban a la vez ciertos peanes,[123] a través de los cuales parecían alegrarse y volverse melódicos y rítmicos.

En otros momentos, y para otras personas, usaban este tipo de música como medicina.

111. Había ciertas melodías creadas para las dolencias del alma, para el desánimo y la angustia, que eran distribuidas como la mayor ayuda. Y a su vez empleaba otras melodías para la cólera, la ira y todas las alteraciones semejantes del alma. También había otro tipo de invención musical contra los deseos. Y utilizaba además la danza e instrumentos como la lira, pues consideraba que el oboe[124] tenía un sonido insolente, desbocado y en absoluto libre. Dicen que usaba versos selectos de Homero y Hesíodo para enderezar el alma.

112. Se cuenta entre los hechos de Pitágoras que una vez, usando una melodía en espondeos, extinguió la locura de un muchacho de Tauromenio que se había embriagado y por la noche había intentado atacar arrebatadamente a su amada en las puertas de la casa de su rival, con la intención de prenderle fuego. Le había provocado este arrebato la música frigia de un oboe, que Pitágoras pudo aplacar velozmente, pues por casualidad estaba

estudiando los astros al alba. Al oboísta le pidió que cambiara su melodía por la música espondaica, a través de la cual el muchacho, tranquilizado al momento, se marchó ordenadamente a su casa, cuando poco antes no hubiera soportado el intento de consejo de Pitágoras y, asombrosamente, incluso lo había insultado al encontrárselo.

113. También una vez en que Empédocles salvó a su huésped Anquito, cuando un joven le atacó con una espada, porque públicamente había condenado a muerte al padre de éste. Como el joven estuviera turbado en su ánimo, desenvainó la espada para clavársela a Anquito, que había sentenciado a su padre, como si fuera su asesino. Entonces Empédocles, cambiando el modo de la lira que tenía y entonando una canción madura y pacificadora, cantó al punto aquello de «consuelo del dolor y privo de ira, olvido de todos los males»[125] que dice el vate, y salvó a su huésped Anquito de la muerte y al joven de cometer un asesinato.

114. Se cuenta que desde entonces aquel joven se convirtió en uno de los discípulos más célebres de Empédocles.[126]

Y aún más, toda la escuela pitagórica creó los llamados «arreglos, ajustes y tratamientos musicales»,[127] que mediante ciertas melodías apropiadas transformaban útilmente la inclinación del alma a las pasiones contrarias. Cuando se retiraban al lecho, purificaban su intelecto después de las turbaciones y los rumores del día mediante ciertas odas y melodías peculiares que les procuraban calma junto a unos sueños escasos y propicios. Y cuando se levantaban del sopor del lecho, de nuevo se libraban del torpor mediante cánticos de otro tipo, y a veces también entonaban canciones sin palabras. A veces, según dicen, verdaderamente curaban padecimientos y enfermedades, mediante el canto. Y es verosímil que a partir de aquí se difundiera el uso general de la palabra «ensalmo».[128] Así, Pitágoras estableció mediante la música el más provechoso correctivo para los modos de ser y para la vida en general de los seres humanos.

115. Pero como hemos relatado hasta ahora la sabiduría instructiva de Pitágoras, no estaría mal explicar a continuación lo siguiente: que inventó la ciencia de la armonía y la proporción armónica. Sin embargo, recapitulemos un poco para comenzar.

XXVI. Cómo descubrió Pitágoras la armonía y las proporciones armónicas, mediante qué método y cómo transmitió a sus discípulos todo su saber sobre estos asuntos

Una vez se encontraba meditando y reflexionando para ver si podría inventar algún medio instrumental de ayuda para el oído, estable y digno de confianza, del mismo modo que, por ejemplo, la vista se ayudaba por medio de un compás, una regla o, por Zeus, una cruz geométrica, o el tacto mediante la balanza y los instrumentos de medida que se habían inventado.[129] Entonces, paseando por alguna casualidad divina junto a un herrero, Pitágoras escuchó el martilleo del hierro sobre el yunque y los sonidos que se mezclaban unos con otros de manera extremadamente concordante, excepto una combinación. Reconoció en ellos la octava, y la quinta y la cuarta. Y el intervalo entre la cuarta y la quinta resultaba disonante tomado por sí mismo, pero por otro lado formaba el sonido más completo en la distancia que había entre sí.

116. Encantado porque su propósito seguía los designios de la divinidad, corrió a ver al herrero y tras muy variados intentos descubrió que la diferencia del sonido se producía por los diferentes pesos de los martillos, y no por la fuerza de los golpes, ni por las formas de las herramientas o por el cambio de posición del hierro que era golpeado.[130] Y tomando en consideración, con exactitud, los equilibrios y los pesos más parecidos de los martillos, se marchó a su casa y allí puso una sola estaca en un ángulo de las paredes, para que no se diera diferencia alguna entre cada estaca por su naturaleza particular, y colgó de ella cuatro cuerdas del mismo material, tamaño, grosor y torsión. De cada una de ellas, de su parte inferior, colgó un peso, logrando que las cuerdas tuvieran la misma longitud.

117. Entonces, golpeando a la vez grupos de dos cuerdas, halló los intervalos mencionados con la consonancia de una y otra cuerda. Pues descubrió que la cuerda tensada por el mayor peso, comparada con la que tenía el menor, hacía sonar una octava. Una cuerda soportaba doce pesos y la otra seis, por lo que la octava presentaba una proporción doble (2:1), como evidenciaban los propios pesos. La relación de la cuerda más tensa con

respecto a la segunda que tenía menor peso, que era de ocho pesos, producía la consonancia de una quinta. Así se hizo evidente este intervalo, con una proporción de uno y medio a uno (3:2), en la que también los pesos están en relación entre sí. Por lo que respecta a la cuerda que estaba después por tensión, en relación con la mayor de las restantes, que tenía un peso de nueve medidas, el intervalo era una cuarta, de forma análoga a las cargas. Descubrió que esta cuerda estaba en proporción de uno y un tercio a uno (4:3), mientras que por naturaleza esta misma cuerda guardaba una proporción de uno y medio a uno (3:2) con la más pequeña (pues el nueve y el seis guardan esta relación).

118. De manera similar, la segunda cuerda menos tensa, que tenía ocho pesos con respecto a la que tenía seis, estaba en proporción de uno y un tercio a uno (4:3), pero en relación con la cuerda que tenía doce pesos estaba en proporción de uno y medio a uno (3:2). Así pues, el intervalo entre la quinta y la cuarta, en lo que excede la quinta a la cuarta, confirma que tiene una proporción de un tono entero, es decir, de nueve a ocho. Se demuestra así que el sistema de la octava funciona de dos maneras: o bien por la quinta y la cuarta en conjunción, como proporción doble, de uno y medio a uno (3:2) y de uno y un tercio a uno (4:3) –por ejemplo, doce, ocho y seis (12:8:6)–, o bien, a la inversa, por la cuarta y la quinta como proporción doble, de uno y un tercio a uno (4:3) y de uno y medio a uno (3:2) –por ejemplo, doce, nueve y seis (12:9:6). Y en tal orden es la octava.

Y después de acostumbrar las manos y el oído a estos pesos suspendidos y de asegurarse según ellos de la relación proporcional, transpuso fácilmente la atadura común de las cuerdas desde la estaca de la esquina hasta el puente de un instrumento que llamó «tensacuerdas».[131] Y el grado de tensión se producía de forma análoga al de los pesos mediante la torsión adecuada de unas clavijas que había en la parte superior.

119. Utilizando este sistema como base y, en cierto modo, como regla infalible, extendió su prueba a otros instrumentos de muchas clases, los címbalos entrechocantes, los oboes, las siringas, los monocordes, los trígonos, y otros muchos semejantes. Y halló en todos ellos que la consonancia era invariable mediante la afinación aritmética. Luego llamó *hypate*[132] al so-

nido que participa del número 6; *mese*[133] al del 8 y proporcional de uno y un tercio a uno; *paramese*[134] al del 9, más alto en un tono que la *mese* y con una proporción de un tono entero (9:8); y *nete*[135] al del 12.

Luego, después de rellenar los espacios intermedios con sonidos análogos según el género diatónico, formó así el octacordio a partir de números consonantes: la proporción doble, la de uno y medio a uno, la de uno y un tercio a uno, la diferencial entre éstos y la de ocho a nueve.

120. Así descubrió la progresión, por cierta necesidad natural desde lo más grave hasta lo más agudo, según este género diatónico. Y a partir de éste avanzó al género cromático y al enarmónico, como se mostrará cuando hablemos de la música. Pero este género diatónico parece contar con los siguientes grados y progresiones naturales: semitono, tono, a continuación otro tono, es decir, una cuarta, siendo el sistema de dos tonos y el del llamado semitono. Luego, si se añade otro tono, es decir, si se intercala, se produce la quinta, un sistema que cuenta con tres tonos y un semitono. A continuación hay un semitono, un tono y un tono, que son otra cuerda, es decir, otra proporción de uno y un tercio a uno (4:3). De esta forma, con el más antiguo heptacordio, todas las cuartas, desde la más grave, unas con respecto a otras, suenan en consonancia absoluta entre sí por medio de cuartas, tomando en transición del semitono el primer lugar, el medio y el tercero, según el tetracordio.

121. Pero en el octacordio pitagórico, el sistema consiste o bien en la unión de tetracordio y pentacordio, o bien, si se da la separación, son dos tetracordios separados entre sí por un tono, siendo la progresión desde lo más grave, de modo que todos los sonidos por separación entre sí son quintas y suenan en mutua armonía de quintas, pasando gradualmente el semitono a cuatro lugares, primero, segundo, tercero y cuarto. Así es como se dice que inventó Pitágoras la música y como, una vez sistematizada, la entregó a sus discípulos para alcanzar la belleza más excelsa.

XXVII. Cuántas bondades políticas y provechosas para el bien común transmitió a los seres humanos por medio de hechos y de palabras, en el ámbito de las constituciones legales y

de la legislación, él mismo y a través de muchos otros, mediante la práctica de un buen modo de vida

122. Se alaban muchas de las cosas que consiguieron los discípulos de aquel hombre en el campo de la política.[136] Pues se cuenta que, estando de moda entre los crotoniatas el impulso de realizar entierros y fiestas fúnebres lujosas, uno de los pitagóricos le dijo al pueblo lo siguiente: «He escuchado a Pitágoras hablar sobre los dioses y decir que los olímpicos prestan atención a la disposición de lo que sacrifican, y no tanto a la cantidad de lo que sacrifican. Por el contrario, los dioses ctónicos, que prestan atención a cosas menos importantes, se complacen en las procesiones fúnebres y los lamentos, en las libaciones constantes, las ofrendas sepulcrales y los sacrificios funerarios que conllevan grandes gastos.

123. «Por ello, y como prueba de su preferencia por recibir bienes, dice que Hades es llamado Plutón.[137] Y a los que le honran descuidadamente los deja quedarse años en el mundo de arriba, mientras que de entre los que están dispuestos a gastar profusamente en los funerales siempre hace descender a alguien a fin de obtener las honras fúnebres que se producen en las tumbas». A partir de este consejo, convencía a sus oyentes de que se comportaban con mesura en las desgracias mantendrían su salvación, pero si exageraban en los gastos todos se dirigirían a la muerte antes de tiempo.

124. Otro de ellos fue mediador[138] en un asunto del que no había testigos, y llevando separadamente por un camino a cada una de las partes opuestas en el juicio, se detuvo ante una tumba y dijo que quien estaba en ella enterrado era extremadamente justo. Como uno de los litigantes imploró los mayores bienes para el muerto y el otro dijo «¿Le servirá de algo?», falló en contra de éste y tuvo razones de peso para confiar en el que había encomiado la nobleza.

Otro que estaba inmerso en un gran arbitraje convenció a cada uno de los litigantes para que llegaran a un acuerdo, que uno pagase cuatro talentos y el otro tomara dos. Él juzgó por tres y pareció que había dado a cada uno de los dos un talento.

Una vez dos personas dejaron con mala intención un vestido

a una mujer del mercado para que lo guardara, y le dijeron que no se lo diera a ninguno de los dos hasta que ambos no estuvieran presentes. Después de esto cometieron este engaño: uno se llevó el depósito puesto en común, diciendo que tenía el permiso del otro; pero el otro, el que no había acudido, delató a la mujer, denunciando el acuerdo del principio ante los magistrados. Sin embargo, un pitagórico que se ocupó del tema dijo que la mujer habría cumplido lo acordado si ambos hubieran estado presentes.[139]

125. Y otros dos que parecían tener una fuerte amistad comenzaron a sospechar en silencio el uno del otro por culpa de un calumniador que había dicho a uno que el otro había corrompido a su mujer. Por casualidad un pitagórico entró en el herrero, donde el que creía que estaba siendo injuriado le estaba enseñando su espada afilada al artífice diciéndole que no la había afilado lo suficiente. Y suponiendo el pitagórico que estaba haciendo la preparación para usarla contra el calumniado, le dijo al otro: «Esta espada es para ti, está más afilada que cualquier otra cosa, excepto la calumnia». Y, al decirle esto, hizo que el hombre reconsiderase sus intenciones y que no culpara tan rápidamente al amigo que había sido ya invitado a su casa.

126. Hubo otro una vez que, cuando un extranjero dejó caer un cinturón remachado de oro en el templo de Asclepio y se quejó porque las leyes le prohibían recoger las cosas que cayeran a tierra, le exhortó a quitar el oro, que no había caído al suelo, y dejar el cinturón, pues éste sí estaba en el suelo.

Y esto, que algunos ignorantes dicen que ocurrió en otros lugares,[140] afirman que pasó realmente en Crotona. Una vez que había un espectáculo y unas grullas volaron sobre el teatro, un espectador le dijo al que se sentaba a su lado: «¿Ves a los testigos?». Y al escuchar esto, uno de los pitagóricos le llevó al consejo de los Mil, sospechando que, tras interrogar a sus esclavos, descubrirían que había arrojado al mar a unas personas, y que las grullas que volaron sobre su nave habían sido testigos del hecho.

Algunos neófitos de Pitágoras, según parece, discutían una vez unos con otros. Entonces, el más joven se acercó al mayor para resolver la disputa diciendo que no era necesario referir el

asunto a un tercero para que mediara, sino que estaba en ellos la capacidad de aplacar su ira. Y parece que otro le dijo que le gustaba la propuesta sobremanera, pero que se avergonzaba de que, siendo mayor, no hubiera sido él el primero en acercarse de forma conciliadora al otro [***].[141]

127. Además de estas cosas, se cuenta la historia de Fintias y Damón, de Platón y Arquitas, y la de Clinias y Proro. Aparte de éstas, en fin, hay una sobre Eubulo de Mesina, quien una vez que navegaba hacia casa y tras ser capturado por unos piratas tirrenos, fue llevado a Tirrenia. Entonces Nausítoo de Tirrenia, que era pitagórico, al reconocer que se trataba de otro alumno de Pitágoras, le liberó de los piratas y le envió de regreso a Mesina con gran seguridad.

128. Una vez que los cartagineses se disponían a enviar a más de cinco mil hombres, que formaban parte de su ejército, a una isla desierta, Milcíades de Cartago, al ver entre ellos a Posides de Argos, y siendo ambos pitagóricos, se acercó a él sin evidenciar el asunto que iba a tratar. Pero le pidió que se alejara de allí en dirección a su país lo más rápidamente posible y le embarcó en una nave que estaba costeando por la zona, tras proporcionarle víveres. Así salvó a este hombre del peligro.

Así, si se quisieran exponer en suma todas las colaboraciones que han existido entre los pitagóricos, se sobrepasaría con mucho la extensión debida para este escrito.

129. Conque más bien pasaré a referir otra cuestión: que algunos de los pitagóricos fueron políticos y gobernantes.[142] Pues hicieron guardar las leyes y dirigieron algunas ciudades de Italia, revelando y aconsejando las mejores medidas que pudieron concebir, pero absteniéndose de recibir un sueldo público. Pese a que se les ha calumniado mucho, sin embargo la nobleza de los pitagóricos y sus deliberaciones sobre estas ciudades prevaleció durante algún tiempo, de forma que quisieron que los asuntos constitucionales fueran administrados por ellos. En esta época parece que las mejores constituciones se dieron en Italia y Sicilia.

130. Y se dice que uno de los mejores legisladores, Carondas de Catania, era pitagórico. También los locrios Zaleuco y Timaras fueron renombrados por su labor como legisladores.

También los que establecieron la constitución de Regio, llamada «gimnasiárquica» y la que recibe el nombre de Teocles, se decía que eran pitagóricos: Fitio, Teocles, Helicaón y Aristócrates se distinguieron por sus costumbres y caracteres. En suma, se dice que Pitágoras fue el inventor de toda la formación política, cuando dijo que nada de lo que existe es puro, sino que participa la tierra del fuego, el fuego del agua y el aire de éstos y éstos del aire.[143] También lo bello de lo feo, lo justo de lo injusto, y las demás cosas según esa razón (por esta hipótesis, la razón tiene un impulso hacia dos direcciones, pues dos son los movimientos, el del cuerpo y el del alma, uno irracional y el otro optativo), y, en ese sentido, decía que de la unión de tres constituciones que se tocan en sus extremos se forma un ángulo recto con una proporción de uno y un tercio a uno (4:3), otra equivalente a cinco y la tercera en el punto medio de ambas.

131. Cuando calculamos las relaciones de estas líneas entre sí y de los espacios que resultan de éstas, se dibuja la mejor imagen de una constitución. Platón se apropió de esta idea, al decir claramente en su *República*[144] que los números que producen aquella proporción de uno y un tercio a uno (4:3), en conjunción con la de cinco, resultan en una armonía doble.

Dicen que también practicaba la moderación de las pasiones y la idea de la mediocridad,[145] el hacer la vida de cada uno feliz por medio del bien dominante, y, en resumen, que inventó la idea de que podemos elegir los bienes y los hechos que les corresponden.

132. Se cuenta que hizo que los crotoniatas se alejasen totalmente de frecuentar prostitutas y mujeres sin desposar. Ante Deino, mujer de Brontino, uno de los pitagóricos, que era sabia y de carácter excepcional, y que una vez dijo una máxima bella y considerable, a saber, que a la mujer le conviene hacer un sacrificio en el mismo día en que se ha levantado de dormir con su marido (dicho que algunos atribuyen a Teano), ante esta misma se presentaron las mujeres de los crotoniatas para pedirle que convenciera con ellas a Pitágoras para que les hablara sobre la templanza que debían observar con respecto a sus maridos. Y así sucedió: y después de que las mujeres le comunicaran esto y de que Pitágoras hablara, los crotoniatas quedaron persuadi-

dos de eliminar la intemperancia que, por entonces, prevalecía por doquier.

133. Y aun dicen que Pitágoras, como llegaran a la ciudad de los crotoniatas embajadores de Síbaris pidiendo la entrega de sus exiliados, y al ver que uno de los embajadores había asesinado con sus propias manos a un amigo suyo, no le dio contestación. Pero cuando este hombre lo intentó de nuevo y quiso obtener la compañía de Pitágoras, le dijo que no le era lícito enseñar a hombres de su clase. De ahí que muchos creyeran que era el mismo Apolo.

Todas estas cosas y cuantas se contaron un poco más arriba sobre el derrocamiento de los tiranos y la liberación de las ciudades de Italia y Sicilia, y de otros muchos lugares, tomémoslas como pruebas del beneficio en excelencia política que Pitágoras distribuyó entre los seres humanos.

XXVIII. Cuántos hechos divinos y admirables llevó a cabo, cuántos se deben a su piedad y cuántos proporcionaron a los seres humanos los beneficios más grandes por la bondad de los dioses, ya que fueron enviados a la raza humana a través de Pitágoras

134. De ahora en adelante adornaremos con palabras sus hechos virtuosos no de forma general sino tomándolos en particular. Empecemos ante todo por los dioses, como es costumbre; intentemos demostrar la piedad de este hombre, demostremos los milagros que realizó gracias a ella y adornémoslos con palabras. Que esto sirva como prueba de su religiosidad, que también antes recordamos: conocía su propia alma, qué era y de dónde había llegado hasta su cuerpo, y también sus vidas anteriores, y proporcionaba pruebas claras de esto. Y después sirva también lo siguiente: una vez que estaba cruzando el río Neso con muchos de sus compañeros, le saludó con una voz, y el río, alto y claro, le respondió ante todos los presentes, que estaban escuchando: «¡Salve, Pitágoras!».[146]

En un solo y único día casi todos confirman que estuvo presente en Metaponto, en Italia, y en Tauromenio, en Sicilia, y que mantuvo conversaciones con sus discípulos en ambos lados, aunque hay una distancia de muchos estadios por tierra y por

mar entre las dos ciudades y el viaje entre ellas dura muchas jornadas.

135. Y también el hecho de que mostró su muslo de oro a Abaris el Hiperbóreo, que lo comparó a Apolo entre los hiperbóreos, dios del que el propio Abaris era sacerdote. Pitágoras lo hizo que para constatar que esto era verdad, que no se engañaba y que estaba totalmente en lo cierto. Y muchos otros hechos más divinos y admirables que éstos se cuentan de forma unánime y uniforme sobre aquel hombre, como sus vaticinios infalibles de terremotos, sus veloces curaciones de pestes, su dominio de huracanes violentos y tormentas, su apaciguamiento de tempestades en los ríos y en el mar para que sus compañeros pudieran atravesarlos con seguridad. También compartían estas capacidades Empédocles de Agrigento, Epiménides de Creta y Abaris el Hiperbóreo, y llevaban a cabo estos milagros.[147]

136. No en vano Empédocles era llamado Alexanemos,[148] Epiménides Catartes,[149] y Abaris Etrobates,[150] porque era llevado sobre la flecha que le regaló Apolo Hiperbóreo por ríos, mares y lugares inaccesibles cruzándolos de algún modo por los aires. Se piensa que Pitágoras obró de tal manera cuando conversó en el mismo día en Metaponto y Tauromenio con sus compañeros de uno y otro lado. Se dice también que predijo que iba a desatarse un terremoto tan sólo a partir del agua de un pozo, la cual probó, y que vaticinó que un barco que navegaba viento en popa iba a sufrir un naufragio.

137. Que sirvan estas pruebas para mostrar su piedad.

Pero quiero demostrar fehacientemente de nuevo los principios de la veneración por los dioses que fue instaurada por Pitágoras y sus discípulos. Toda la doctrina que clasifica las cosas que deben hacerse y las que no está dirigida hacia la concordancia con lo divino. Éste es el principio, y todo el modo de vida se ordena en aras de seguir a la divinidad. La razón de esta filosofía es la siguiente: que los hombres actúan de forma ridícula al buscar el bien en otro lugar que no sea junto a los dioses; y que es semejante al caso de alguien que en un país gobernado por un rey quisiera servir a alguno de los súbditos descuidando al que los rige y gobierna a todos. Pues asimismo creen que obran los hombres, ya que dios existe y es el señor de todas las cosas, y es

preciso estar de acuerdo en que hay que buscar el bien junto al señor. Y es que todos otorgan bienes a los que aman y les complacen, y las cosas contrarias a los que les provocan sentimientos contrarios. Es pues evidente que hay que obrar así con respecto a lo que vaya a complacer al dios.

138. Pero no es fácil saber qué cosas son éstas si uno no lo averigua de alguien que haya escuchado a un dios o por haber escuchado a un dios él mismo, o bien por medio de un arte divina.[151] Por esta razón los pitagóricos estudian también la adivinación, que es la única interpretación de la providencia de los dioses. E igualmente su estudio le parecerá digno al que crea en la existencia de los dioses, pero para el que crea que alguna de estas cosas[152] es una tontería, también las dos lo serán.

Muchas de las prohibiciones, además, se derivan de los misterios,[153] porque creen que son algo importante y no los consideran charlatanería, sino que encuentran su principio en la divinidad. Y por ello todos los pitagóricos a la vez tienen esta creencia, como por ejemplo en las leyendas que se cuentan sobre Aristeas de Proconeso[154] y Abaris el Hiperbóreo y todas las otras semejantes. Pues creen en todas ellas, y en muchas por experiencia propia, y de las que sólo parecen mitos conservan vivo el recuerdo, porque no desconfían de nada que se refiera a lo divino.

139. Se dice, por ejemplo, que Eurito cuenta que un pastor que pastoreaba sus rebaños cerca de la tumba de Filolao escuchó a alguien cantando.[155] Y sin desconfiar de nada, le preguntó: «¿Qué armonía era aquélla?». Pues eran ambos pitagóricos y Eurito, en concreto, discípulo de Filolao. Y cuentan que alguien le dijo una vez a Pitágoras que en un sueño le había parecido hablar con su padre muerto y le preguntó: «¿Qué quiere decir esta señal?». Pero él contestó: «Nada», y le dijo que había hablado con él en verdad. «Así como ahora mismo el estar hablando conmigo no es señal de nada, tampoco lo fue en aquella ocasión.» Puesto que con respecto a todas estas cosas no piensan que los simples son ellos, sino los que no las creen; que no es lo posible lo propio del dios, sino lo imposible. Y éste es el principio de los versos que se atribuyen a Lino pero quizá sean de la escuela pitagórica:[156]

Hay que esperarlo todo, pues nada es inesperable.
Fácil es para el dios cumplir todo, y nada le es irrealizable.

140. Consideran que la garantía de sus teorías es la siguiente: que el primero que las enunció no fue uno cualquiera, sino el propio dios. Y una de las máximas es: «¿Quién eres, Pitágoras?». Y dicen que la respuesta era «Apolo Hiperbóreo». Y se puede tener esto como prueba: que levantándose en una competición mostró su muslo de oro y que alojó a Abaris el Hiperbóreo y recibió su flecha, con la que navegó.

141. Y se dice que Abaris venía del país de los hiperbóreos con la misión de reunir oro para sus templos y predecir una peste. Se quedaba en los recintos sagrados y nunca fue visto bebiendo o comiendo ni una vez. Se cuenta que en Lacedemonia realizó sacrificios preventivos y que por ello en lo sucesivo nunca más hubo una peste. Él recibió a Abaris, tomando la flecha de oro que tenía, sin la cual no podía hallar el camino, y le hizo partícipe de su doctrina.

142. En Metaponto, como algunos desearan para sí las cosas que venían en la carga de un barco que se acercaba, les dijo: «Entonces poseeréis, por cierto, un cadáver», y resultó que el barco llevaba en efecto un cadáver.[157] Y en Síbaris capturó a una serpiente enorme y mortífera y la expulsó. Y lo mismo hizo en Tirrenia con una pequeña serpiente que tenía una mordedura letal.[158] En Crotona acarició a un águila que se posó pacientemente para ello, según se cuenta. Y una vez que un hombre quiso escucharle hablar, le dijo que no lo haría hasta que apareciera una señal, y justo después apareció una osa blanca en Caulonia. Y a uno que iba a anunciarle la muerte de su hijo se la predijo él antes.

143. Recordó a Milias de Crotona que había sido antes Midas, hijo de Gordias. Luego Milias se desplazó hasta el continente para rendir honores fúnebres a su tumba, según las instrucciones de Pitágoras.

También dicen que uno compró y excavó la casa de Pitágoras, pero no se atrevió a decirle a nadie las cosas que había encontrado allí. Por este pecado fue capturado en Crotona y acusado de sacrilegio. Allí encontró la muerte, pues una vez que

se cayó la barba de oro de la estatua fue visto robándola.[159] Estas, entre otras muchas cosas semejantes, se cuentan como prueba de confianza. Al creerse que existe un acuerdo general sobre tales asuntos y que es imposible que le hayan ocurrido a un solo mortal, ya se considera ciertamente necesario aceptar lo que se cuenta sobre él como un conjunto de historias provenientes de un poder superior y no de un hombre.

144. También a esto se refiere el siguiente enigma, que se decía entre los pitagóricos:

Bípedos son el hombre, el ave y otro tercer ser.[160]

Pues este tercer ser resultaría ser Pitágoras. Tal era aquél, por causa de su piedad, y así en verdad se creía. Sobre los juramentos, todos los pitagóricos se comportaban con sumo respeto, rememorando el precepto de Pitágoras que dice:

«Primero honra y respeta el juramento por los dioses inmortales, como fue establecido por la ley, luego por los héroes maravillosos».

De manera que cuando uno de ellos fue obligado a prestar juramento por la ley, aunque iba a jurar de manera leal, y lo hacía por guardar el dogma, prefirió pagar tres talentos para no tener que jurar, pues ésta fue la multa impuesta por quien juzgaba el asunto.[161]

145. El hecho de que creyesen que nada sucedía espontáneamente o por azar, sino por la divina providencia, especialmente en todo lo que concierne a los hombres buenos y piadosos, lo confirma la historia que cuenta Andrócides[162] en su *Sobre los símbolos pitagóricos* acerca del pitagórico Timaridas de Tarento. Pues a éste, una vez que iba a zarpar en un viaje por cierto negocio, los compañeros le rodearon para abrazarle y despedirse de él, y uno de ellos le dijo cuando ya estaba subiendo a bordo: «Todo lo que quieres, Timaridas, puede venir de los dioses». A lo que este respondió: «Modera tu lengua,[163] pues más bien yo desearía que todo lo que me ocurriese viniera de los dioses». Pues consideraba más sabia y benévola esta actitud que luchar en su contra o indignarse con la divina providencia. Así que si alguno quisiera aprender de dónde tomaron éstos tan piadosas creencias, habría que afirmar que el ejemplo claro de la teología pitagórica según el número se encuentra en Orfeo.[164]

146. Y no hay duda alguna de que Pitágoras tomó como modelo a Orfeo cuando compuso su discurso *Sobre los dioses*, que por ello también se titula *Discurso sagrado*, pues se trata de un florilegio de los pasajes más misteriosos de Orfeo. O bien es obra auténtica del hombre, como dice la mayoría, o bien es un resumen de Telauges,[165] como confirman algunos miembros de la escuela, reputados y dignos de crédito, a partir de los comentarios que fueron entregados por el propio Pitágoras a su hija Damo, hermana de Telauges. Éstos, según se cuenta, fueron consignados después de su muerte en manos de Bitala, hija de Damo, y a Telauges, hijo de Pitágoras y, llegada su edad madura, marido de Bitala.[166] Pues siendo joven fue dejada a la muerte de Pitágoras con su madre Teano. Queda demostrado por este *Discurso sagrado* [o discurso *Sobre los dioses*, pues se titula de las dos maneras][167] que también alguien dio a Pitágoras este discurso sobre los dioses, pues dice:

«Este discurso sobre los dioses, yo, Pitágoras, hijo de Mnesarco, lo aprendí cuando celebraba los ritos sagrados en Libeta, entre los tracios, tras recibirlo de Aglaofamo[168] el Iniciante, según el cual Orfeo, hijo de Calíope, tras ser instruido por su madre en el monte Parnaso, dijo: *la esencia eterna del número es el principio que mejor permite acceder al aprendizaje providente*[169] *de todo el firmamento, la tierra y la naturaleza intermedia, y también es raíz de permanencia de [hombres] divinos, dioses y démones*».

147. Esto se hace evidente que la esencia de los dioses determinada por el número la tomó de los órficos.[170]

A través de los mismos números alcanzó una admirable presciencia y una veneración de los dioses según la aritmética que resulta especialmente apropiada para su naturaleza. Y uno podría conocer lo siguiente a partir de aquí, pues conviene aportar algún hecho como prueba de lo que se ha dicho anteriormente: puesto que Abaris continuaba sus actividades divinas, según era su costumbre, y practicaba la adivinación por sacrificios, que es la más estudiada en todas las razas de los bárbaros, especialmente la que se dedica a los pájaros (pues considera que las entrañas de éstos son las más certeras para los vaticinios), Pitágoras, que no deseaba erradicar de él esta práctica de la ver-

dad pero sí proporcionarle un medio más seguro y que no implicase matanza ni derramamiento de sangre –ya que, por otra parte, consideraba consagrado el gallo al sol–, le procuró al fin la llamada «verdad absoluta»,[171] ordenada por la ciencia aritmética.

148. Él mismo la había obtenido gracias a su piedad y su fe en los dioses, pues prescribía que nunca había que desconfiar de nada maravilloso que de ellos proviniera, ni tampoco de las doctrinas divinas, ya que los dioses lo pueden todo. Y las doctrinas divinas que deben ser creídas son las que Pitágoras transmitió. Al menos así lo evidenciaban y comunicaban los hechos que enseñaban que no eran falso dogma. Por ejemplo, Eurito de Crotona, discípulo de Filolao, cuando un pastor le anunció que al mediodía[172] había oído la voz de Filolao, procedente de su tumba –ya que había muerto hacía muchos años–, y que estaba cantando, le preguntó simplemente: «Y dime, por los dioses, ¿en qué tonalidad?». El propio Pitágoras, al preguntarle alguien qué significaba haber visto en sueños a su padre, que había muerto hacía tiempo, hablando con él, le replicó: «Nada, como tampoco nada significa el hecho de que estés hablando ahora mismo conmigo».[173]

149. Usaba una vestimenta blanca y pura, y de la misma manera los lechos eran blancos y puros, pues estaban hechos de lino, ya que no usaban para estas cosas lana de oveja.[174] Y a los discípulos les transmitió estas prácticas. Hacía uso de un lenguaje reverencial en lo que concierne a los poderes superiores y en todo momento recordaba y honraba a los dioses, de modo que hacían libaciones a los dioses en el banquete y prescribían que cada día se cantasen himnos en honor de los seres superiores. Pitágoras dedicaba especial atención a los vaticinios, profecías y augurios por azar y, en suma, a todo tipo de cosas que surgían espontáneamente.

150. Ofrecía a los dioses incienso, mijo, pasteles sacrificiales,[175] panales de miel, mirra y otros perfumes. Pero no sacrificaba animales, ni él ni ningún otro de los filósofos contemplativos. Pero a los otros, a los acusmáticos y a los políticos, les ordenó que de vez en cuando sacrificaran un animal, o bien un gallo o un cordero, o bien algún otro animal recién nacido, pero

que nunca sacrificaran bueyes. Y prueba de su veneración por los dioses es el hecho de que proscribiera siempre el juramento usando el nombre de éstos. Por eso también Silo, uno de los pitagóricos de Crotona, pagó una multa para no tener que prestar juramento, aunque iba a dar su palabra lealmente.[176] Y, sin embargo, se atribuye asimismo este juramento a los pitagóricos, y puesto que sentían pudor a la hora de pronunciar el nombre de Pitágoras (de la misma forma en que eran cuidadosos al usar los nombres de los dioses), cuando juraban por la invención de la *tetraktys* aludían así a su maestro:

> No, lo juro por el que descubrió la *tetraktys* de nuestro saber
> Fuente que tiene las raíces de la sempiterna naturaleza.[177]

151. En suma, dicen que Pitágoras era seguidor de la interpretación y del estilo de Orfeo y que honraba a los dioses de manera similar a éste, erigiéndolos sobre imágenes y bronce, pero no dejándoles uncidos a nuestras formas humanas, sino más bien utilizando los ritos divinos de las estatuas que abarcan todas las cosas, lo prevén todo y poseen una naturaleza y una forma semejante al todo.[178] También proclamó las purificaciones y las llamadas «iniciaciones», pues tenía el conocimiento más exacto de éstas. Y dicen aún más, que realizó un resumen de la filosofía divina y del culto a los dioses, lo cual aprendió de los órficos, los sacerdotes egipcios, los magos caldeos, los misterios celebrados en Eleusis, en Imbros, Samotracia y Lemnos, y también, si algo se aprende de ellas, de las iniciaciones comunes y las que hay entre los celtas e iberos.

152. Entre los latinos, además, se leía en voz alta el *Discurso sagrado*, pero no a todos o por parte de todos, sino entre los que participaban de una disposición favorable hacia la enseñanza de los bienes y entre los que no habían cometido acciones vergonzosas. Parece que también decía que las personas deben hacer libaciones tres veces[179] y que Apolo profetizaba desde el trípode porque la tríada es por naturaleza el primer número. Que había que sacrificar algo a Afrodita el sexto día porque éste es el primer número de toda la naturaleza aritmética y porque, separado según todos los modos, resulta de igual manera la potencia de los

restados que la de los restantes.[180] Conviene asimismo sacrificar a Heracles el octavo día desde el principio del mes, considerando que nació en el séptimo mes.

153. También decía que era preciso entrar en los templos llevando vestimenta blanca y pura, y con la cual no hubiera dormido nadie, pues daba testimonio de que el sueño, el negro y el rojo son señales de pereza, mientras que la pulcritud lo es de la equidad y de la justicia en los razonamientos. Y prescribió también que, si se derramaba involuntariamente algo de sangre dentro de un templo, debía limpiarse con oro o con agua de mar, es decir, con el primero y con el más bello de los seres que existen midiendo el valor de todas las cosas. Y decía también que no había que dar a luz en el templo, pues no es piadoso introducir en un lugar sagrado lo divino del alma dentro de un cuerpo.

154. Prohibía cortarse el cabello o las uñas durante los festivales religiosos, pues consideraba que no se debía dejar de venerar el poder de los dioses por el crecimiento de nuestros bienes. Afirmaba que no había que matar piojos en el templo, creyendo que no conviene que lo divino tenga contacto con ninguno de los seres superfluos y dañinos. Y que había que honrar a los dioses con cedro, laurel, ciprés, encina y mirto, y nunca limpiarse con ellos el cuerpo ni cepillarse los dientes, pues los tenía por la primera descendencia de la naturaleza húmeda y como la nutrición de la materia primera y común. Prohibió también asar lo cocido, diciendo que lo dulce no tenía necesidad de ira.[181] No permitía incinerar los cadáveres, según las doctrinas de los magos, pues deseaba que lo mortal no participara en nada de lo divino.

155. Creía que era preciso acompañar en procesión a los que morían vestido con una túnica blanca, significando por enigmas, mediante esta práctica, la simple y primera naturaleza según el número y el principio de todas las cosas. Ordenaba especialmente entre todas las cosas que se guardaran los juramentos, puesto que el porvenir es largo, pero para los dioses nada hay largo. Decía también que es mucho más piadoso sufrir injusticias que matar a un hombre, pues en el Hades reside el juicio. Solía considerar las naturalezas en torno al alma y su esencia como el primero de los seres existentes. Aconsejaba que no se hicieran

ataúdes con madera de ciprés, pues de ciprés está hecho el cetro de Zeus, o por alguna otra razón mística. Exhortaba a que se vertieran libaciones antes de la comida en honor de Zeus salvador, Heracles y los Dioscuros, cantando himnos para Zeus como jefe y caudillo de la nutrición, a Heracles como potencia de la naturaleza y a los Dioscuros como consonancia de todas las cosas.

156. Decía que no convenía hacer libaciones con los ojos cerrados, pues no había nada de lo bello que fuera merecedor de pudor y vergüenza. Cuando tronaba, prescribía tocar la tierra en conmemoración del nacimiento de los seres. Y aconsejaba entrar en los templos por el lado derecho y salir por el izquierdo, pues la derecha es el principio de los números llamados impares y es divina, mientras que la izquierda es el de los pares y simboliza la disolución. De esta forma se caracterizaba su práctica de la piedad religiosa, y todas las otras cosas que dejamos de lado sobre este particular se pueden inferir a partir de lo que se ha dicho hasta ahora, de modo que doy por terminada aquí mi exposición sobre este tema.

XXIX. Sobre la sabiduría de Pitágoras, cuál era ésta y en cuántas disciplinas y tipos se clasificaba, cómo obtuvo la corrección y la exactitud desde las primeras hasta las últimas capacidades cognoscitivas y de qué manera las transmitió a los seres humanos

157. Acerca de su sabiduría, para decirlo de manera sencilla, pueden servir como prueba los *Comentarios* escritos por los pitagóricos, que contienen la verdad sobre todas las cosas y son precisos en todas las demás, muy señaladamente dotados de un estilo arcaico y anticuado, como si fuese materia no tocada por la mano del hombre. Con la ciencia divina condensada de manera excelsa, están repletos de inteligencia y por lo demás son variados y diversos en cuanto a forma y contenido. Son extremadamente sencillos y a la par no carentes de elocuencia, y plenos de hechos conspicuos e indudables, expuestos de la mejor manera posible, acompañados por demostraciones científicas, lo que se llama «silogismos»,[182] en el caso de que alguien haga uso de ellos, discurriendo por los métodos adecuados, y no se dé por satisfecho con conocimientos casuales y descuidados.

Estos escritos, así pues, transmiten desde el principio el conocimiento sobre los inteligibles y los dioses.

158. Después enseñan todos los fenómenos de la naturaleza y tratan exhaustivamente la filosofía ética y la lógica, y transmiten doctrinas de todo tipo y las mejores ciencias. En suma, no se omite nada de lo que atañe al conocimiento en cualquier sentido relacionado con los seres humanos, ni hay nada de ello que no se haya descrito con exactitud en estos comentarios. Por lo tanto, es de común acuerdo que, de los escritos existentes bajo el nombre de Pitágoras, algunos son del propio maestro, pero que también hay otros que fueron compilados por quienes atendían a sus lecciones, y por eso no se dieron a conocer los que los difundieron, sino que los atribuyeron a Pitágoras como si fueran suyos.[183] Así pues, es evidente a partir de todos estos escritos que Pitágoras era experto sobremanera en todo tipo de saber.

Se dice que se ocupó especialmente de la geometría, ya que entre los egipcios se dio una práctica continua de este arte desde antiguo y a partir de los dioses, porque los sabios de entre los egipcios tenían necesidad, a causa de las crecidas y decrecidas del Nilo, de medir todas las tierras que administraban, y por eso se le dio el nombre de geometría.[184] Sin embargo, los egipcios tampoco dejaron de investigar la astronomía, en la que Pitágoras también descolló como experto. Todas las demostraciones sobre las líneas parece que provienen de allí, y hay quien también atribuye a los egipcios, en común con los caldeos, la contemplación de los cuerpos celestes.[185]

159. No obstante, se dice que Pitágoras tomó todas estas cosas de ellos pero que contribuyó a su desarrollo, y que también introdujo estas ciencias y las mostró certera y detalladamente a los que le escuchaban.

También fue él el primero que le dio nombre a la filosofía[186] y la definió como un anhelo y un amor por la sabiduría, y de ésta dijo que era la ciencia de la verdad sobre el ser. En cuanto a su conocimiento sobre el ser, lo definía como inmaterial y eterno, como el único elemento activo, como ser incorpóreo. De igual manera, decía que el resto de las cosas solamente son seres por participación. Son las llamadas formas corpóreas y materia-

les, que son engendradas y perecederas y que, por lo tanto, no son realmente seres. Y decía que la sabiduría es la ciencia de los seres que existen realmente, pero no de los que meramente llevan su nombre, puesto que los seres corpóreos ni son cognoscibles ni son susceptibles de un conocimiento certero, sino que son indeterminados e inaprensibles por la ciencia, y cuando se comparan con lo universal parecen no existir y no son susceptibles de recibir una definición que se pueda describir fácilmente.

160. De hecho, no es posible concebir una ciencia acerca de las cosas que por naturaleza no son cognoscibles, y no es verosímil el anhelo por una ciencia que no existe.[187] Más bien lo habría por una ciencia de cosas que realmente existen y que siempre se mantienen inmutables, que permanecen de la misma manera y responden a la definición de seres. Pues sucede también que la percepción de los objetos supuestos sigue a la de los reales, aunque no sea nunca efectuada de manera intencionada, así como el conocimiento de lo particular sigue al de lo universal. «Así pues», como dijo Arquitas,[188] «una vez que se han discernido de manera correcta los universales, también se podrán percibir correctamente los particulares y las cosas que hay en cada uno.» Por ello, estos seres no son únicos, homogéneos o simples, sino más bien variados y multiformes. Unos son cognoscibles e incorpóreos, cuya denominación es «seres»; otros, corpóreos y perceptibles por los sentidos, sólo se comunican con lo que realmente existe mediante participación.

161. Así, Pitágoras dio forma a las ciencias más apropiadas y no dejó nada sin investigar. También las ciencias comunes, como la lógica demostrativa, las definiciones y las clasificaciones, según se desprende de los *Comentarios* pitagóricos, las transmitió él mismo a los hombres. Solía proporcionar explicaciones extensas y complejas mediante el uso justo de sentencias breves, a la manera de la educación simbólica, como también mediante algunos signos –semejantes a oráculos del Apolo de Delfos, a pequeñas semillas en cuanto a peso o bien a la propia naturaleza–, que poseen una gran cantidad de significados o revelan resultados sin fin y difíciles de comprender.

162. De esta manera se explica su dicho «el comienzo es la mitad del todo», que es del propio Pitágoras.[189] Y no sólo en el

presente hemistiquio, sino también en otros muchos similares, el muy divino Pitágoras encerró las chispas de la verdad, como un tesoro, para los que fueran capaces de prenderlas. Con una manera de expresarse concisa, albergaba una extensión inabarcable a la vista y repleta de teorías. Así sucede por ejemplo en la máxima «Al número todo se asemeja», la que más a menudo pronunciaba, o en la que decía «Amistad es igualdad». También sucedía en nombres como «cosmos» o, por Zeus, en la propia palabra «filosofía», la «sustancia»[190] o el muy celebrado término «*tetraktys*». Todas estas ideas y otras semejantes fueron creaciones y realizaciones inventadas por Pitágoras para el beneficio y la educación de quienes le rodeaban, y como tales eran tan veneradas y tenidas por divinas por los que podían comprenderlas que entre los que las escuchaban se adoptó esta forma de juramento:

> No, lo juro por el que descubrió la *tetraktys* de nuestro saber
> Fuente que tiene las raíces de la sempiterna naturaleza.[191]

Así de admirable era la forma de su sabiduría.

163. Dicen además que los pitagóricos honraban entre las ciencias la música, la medicina y, sobre todo, la adivinación. Eran silenciosos y atentos, y entre ellos se alababa especialmente al que era capaz de escuchar. De la medicina aprobaban sobre todo la dietética y eran muy escrupulosos en su práctica.[192] En primer lugar intentaban comprender las señales de la proporción, el trabajo, las comidas y el descanso. Luego fueron casi los primeros en ocuparse de lo que concierne a la preparación de los alimentos y la clasificación de sus tipos. Con más énfasis que los que les habían precedido, los pitagóricos se aplicaban ungüentos, aunque no aprobaban los fármacos, salvo los que sirven para curar las heridas, que usaban entre sí. Desaprobaban especialmente la cirugía y la cauterización.

164. Usaban ensalmos para curar algunas enfermedades y creían que la música, si se usaba de una manera adecuada, contribuía en gran medida a la salud. Además usaban algunos versos selectos de Homero y Hesíodo para la educación del alma.[193]

Los pitagóricos creían que se debían retener y preservar me-

diante la memoria todas las cosas que se enseñaban y se decían. Pues las clases y las audiciones que pudieran recibir dependían de la capacidad de aprendizaje y de recuerdo apropiada. Pues así conviene obtener el aprendizaje y a la vez guardar de tal manera la opinión. Así que honraban sobremanera la memoria, a la par que la ejercitaban y la cuidaban. No dejaban de lado lo que se enseñaba en primer lugar en el proceso de aprendizaje hasta que no hubieran captado con seguridad los rudimentos de las primeras sesiones. Cada día hacían una remembranza de las cosas que se habían dicho del modo siguiente:

165. Un pitagórico no se levantaba de la cama antes de recordar todo lo que había sucedido el día anterior. Esta remembranza se conseguía así: intentaba primero recapitular, por medio del intelecto, qué cosa había dicho o escuchado en primer lugar, o qué había ordenado a sus esclavos al levantarse; luego, cuál era la segunda o la tercera cosa, y así sucesivamente acerca de las demás cosas del día. Después, de nuevo, con quién se había encontrado primero al salir de casa, con quién en segundo lugar y qué palabras se habían dicho en primer, segundo y tercer lugar. Y así sucesivamente en lo que al resto del día se refiere. Pues intentaban recapitular con el intelecto todos los hechos acaecidos durante la jornada entera, y así se afanaban en recordar por orden cómo había sucedido cada una de estas cosas. Y si sucedía que tenía más tiempo de ocio al despertar, entonces intentaba incluso recordar los hechos acaecidos hasta el tercer día anterior.

166. Aún más trataban de ejercitar la memoria, pues para el conocimiento, la experiencia y el intelecto no hay nada más importante que la capacidad de recordar.

A partir de estas prácticas sucedió que Italia entera se llenó de filósofos y, pese a que antes era desconocida, desde entonces se conoció por causa de Pitágoras con el sobrenombre de Magna Grecia. Allí nacieron, en efecto, numerosos filósofos, poetas y legisladores.[194] Y después las artes retóricas, los discursos demostrativos y las leyes escritas por aquéllos fueron llevadas a Grecia.[195] Entre los filósofos de la naturaleza, podríamos mencionar a los anteriores –primero se alude a Empédocles y a Parménides de Elea–, y entre los que quieren dar sentencias para la

vida se suelen citar las máximas de Epicarmo,[196] que casi todos los filósofos conocen de memoria.

Así, baste ahora entre nosotros lo dicho sobre la sabiduría de Pitágoras y sobre cómo introdujo en ella a todos los seres humanos, en la medida en que cada uno era capaz de participar de ella, y sobre el grado de perfección con que la transmitió.

XXX. Sobre la justicia, cuántos avances proporcionó Pitágoras a los seres humanos y cómo la practicó de forma excelsa, desde los géneros extremos de aquélla hasta sus últimas formas, y cómo la transmitió a todos

167. Sobre la manera en que practicó la justicia y la transmitió a los seres humanos, podremos entenderla del mejor modo posible si nos remitimos a su primer principio y a partir de las causas últimas que la generan por naturaleza. Si observamos la causa primera de la injusticia, después hallaremos cómo se guardó de esta mientras preparaba bellamente el nacimiento de la justicia.

Así pues, el principio de la justicia es la comunidad y la igualdad, que se debería experimentar de la misma manera que si se tuviera un mismo cuerpo y una sola alma, llamando con igual nombre a lo mío y a lo ajeno, como atestigua también Platón,[197] que lo aprendió de los pitagóricos.

168. Pitágoras, pues, logró esto entre los seres humanos de la mejor manera, tras expulsar de los caracteres todo lo privado y acreciendo lo común incluso en cuanto a las posesiones más básicas, por ser causa de discordias y disturbios civiles. Pues entre los pitagóricos las cosas eran comunes y las mismas para todos, y nadie adquiría nada de forma privada. Y si alguien estaba a gusto en la comunidad, hacía uso de las cosas comunes de la manera más justa, pero si no lo estaba, tomaba de nuevo su patrimonio y lo recuperaba incluso acrecentado para marcharse. Por lo tanto, Pitágoras estableció la justicia de una manera excelente desde su primer principio.

Pero a continuación la justicia se funda sobre la familiaridad[198] entre los seres humanos, mientras que la injusticia está producida por el extrañamiento y el desprecio con respecto a los demás. Así, como deseara introducir con el mayor grado esta

familiaridad entre los seres humanos, la instituyó también hacia los seres vivos que son de nuestra misma estirpe, animando a los hombres a que los tomaran por propios y a que los amaran, en la creencia de que no hay que hacerles injusticia, matarlos o comérselos.

169. Así, aproximando a los hombres y a los animales, ya que éstos están formados por los mismos elementos que nosotros y participan de una vida común a la nuestra, estableció en mayor medida una familiaridad entre los seres que comparten la misma forma en cuanto al alma e incluso a la razón. Resulta, pues, evidente a partir de esto que Pitágoras introdujo también la justicia desde su principio más esencial. Y puesto que a veces la escasez de bienes obliga a muchos a hacer algo contrario a la justicia, también previó con buen tino esta eventualidad y proveyó lo necesario para sí mismo y para sus discípulos en la administración de su patrimonio, en cuanto a los dispendios liberales y justos. Pues, por otra parte, el comienzo del buen orden en las ciudades se encuentra en la disposición de los bienes justos en el patrimonio del hogar, ya que de casas se componen las ciudades.[199]

170. Por ejemplo, dicen que Pitágoras, que al principio había heredado el patrimonio de Alceo, muerto después de su embajada a Lacedemonia, no fue menos admirado por su excelente administración de bienes que por su filosofía. Después de casarse, dicen que educó de tal manera a la hija que le nació, la que luego sería esposa de Menón de Crotona, que mientras era doncella encabezó los coros, pero cuando se casó fue siempre la primera en todo lo que se refiere a los altares de los dioses. Se dice, además, que los metapontinos guardan aún la memoria de Pitágoras, pues convirtieron su casa en un templo de Deméter y la calle en que vivió en un templo de las Musas.

171. Puesto que la soberbia y el lujo causan muchas veces el quebrantamiento injusto de las leyes, exhortaba diariamente a sus discípulos para que ayudaran a la ley y lucharan contra la ilegalidad. Por ello hizo la siguiente clasificación, en la que consideraba que el primero de los males que se suelen introducir en las casas y en las ciudades es el llamado lujo, el segundo la insolencia y el tercero la ruina.

De ahí que exhortara a defenderse y evitar como fuera el lujo y a acostumbrarse desde el nacimiento a una vida temperada y varonil, purificándose de todo lenguaje inapropiado, ya que éste es propio de gente iracunda, pendenciera, abusiva, vulgar y burlona.

172. Además de esto, añadía otro tipo de justicia como la más hermosa: la legislativa, que ordena lo que debe hacerse, prohíbe lo que no ha de hacerse y es más poderosa que la judicial. Pues esta última justicia se parece a la medicina y cura a los enfermos, pero la primera no permite el comienzo de la enfermedad, y además se cuida en lo sucesivo de la salud del alma.

Teniendo esto en cuenta, resulta que los mejores legisladores de todos los tiempos fueron quienes aprendieron en torno a Pitágoras: primero Carondas de Catania, luego Zaleuco y Timarato, que legislaron para Lócride. A éstos se añaden Teeteto y Helicaón, Aristócrates y Fitio, que fueron los legisladores de Regio. Todos ellos obtuvieron honores entre sus conciudadanos como si fueran dioses.[200]

173. Pues Pitágoras no hizo como Heráclito, que accedió a escribir las leyes de los efesios y luego ordenó en ellas que los ciudadanos se ahorcasen al llegar a la edad adulta. No, Pitágoras más bien realizó su labor legislativa con mucha inteligencia y conocimiento político.[201]

Pero ¿por qué habría que admirar sobre todo a aquellos legisladores? Porque compartían una educación y crianza liberadoras, como en el caso de Zalmoxis el Tracio. Éste fue esclavo de Pitágoras, pero después de escuchar los discursos del maestro, fue manumitido y regresó ya libre al país de los getas. Allí legisló para ellos como se mostró al principio,[202] exhortó a los ciudadanos a ser valientes y los convenció de que el alma es inmortal. Incluso hoy día los gálatas y los tralios, y muchos otros entre los bárbaros, persuaden a sus hijos de que no hay destrucción para el alma, sino que ésta permanece después de morir y que la muerte no es algo digno de temer, sino que hay que mostrarse con buen ánimo ante el peligro. Tras enseñarles estas cosas a los getas y escribir sus leyes, Zalmoxis fue considerado como el dios más importante de aquel país.

174. Aún más, Pitágoras creía que para conseguir la justicia

lo más efectivo era el poder de los dioses; y sobre este principio estableció toda la constitución y las leyes, así como la justicia y su práctica. No estaría de más examinar cómo clasificaba cada caso. Sus teorías sobre la divinidad sostenían que ésta existe y que tiene tal disposición hacia la humanidad que la examina atentamente y no la deja de lado. Esto lo consideraban muy útil los pitagóricos tras aprenderlo del maestro: los hombres necesitamos tal supervisión para que no pensemos en oponernos a ella. Y tal es la vigilancia que surge de la divinidad, pues existiendo lo divino, es digno de un poder universal.[203] Los pitagóricos decían, y decían bien, que el ser humano es un animal insolente por naturaleza y mutable en cuanto a sus impulsos, deseos y otras pasiones. Por ello precisa estar subordinado a un poder superior, a partir del cual se produzca cierta mesura y orden.

175. Por eso creían que convenía que todo aquel que se conocía a sí mismo en la mutabilidad de su naturaleza nunca se olvidara en absoluto de reverenciar y honrar a los dioses como es debido, sino que siempre pusiera ante su intelecto esta supervisión y vigilancia de la educación humana.

Y después de lo divino y lo demónico, todos deberían tener en cuenta a los padres y a la ley, y prestar obediencia a ellos no fingidamente, sino con convicción.[204] Los pitagóricos creían que era necesario pensar que no hay mayor mal que la anarquía, pues la raza humana no encuentra por naturaleza salvación si no hay alguien que la guía.

176. También aprobaban aquellos hombres la perseverancia en las costumbres y en las leyes de los ancestros, incluso si eran algo inferiores a otras. Pues apartarse fácilmente de las leyes existentes y decantarse por la regulación propia y las innovaciones no es conveniente ni provechoso. Así, Pitágoras benefició a los hombres en muchas otras cosas relacionadas con la piedad mostrando el ejemplo de su vida en consonancia con sus palabras. Merece la pena recordar ahora uno de estos hechos, que puede ejemplificar certeramente los demás.

177. Hablaré, entonces, de las cosas que sucedieron en la embajada que llegó de Síbaris a Crotona, relativa a la petición de entrega de los exiliados, y de las cosas que dijo e hizo Pitágoras en aquella ocasión. Pues algunos de los que frecuentaban sus cla-

ses habían sido asesinados por orden de los embajadores que habían llegado, e incluso había uno que era autor de propia mano de una de las muertes y otro que era hijo de uno de los participantes en la rebelión, ya fallecido por enfermedad. Y como los de la ciudad aún dudaban acerca de cómo debían tratar este asunto, Pitágoras les dijo a sus compañeros que no quería que hubiera tanta discrepancia y que en su opinión, tal y como no aprobaba llevar a los bueyes al altar para el sacrificio, ahora le pasaba lo mismo con ellos, que querían llevarse a los suplicantes al altar sacrificial.[205] Cuando se presentaron ante él los sibaritas y le llenaron de reproches, Pitágoras respondió al hombre que había matado a uno de sus discípulos que nunca conversaría con alguien como él. Uno le acusó de ir diciendo que era Apolo una vez que alguien le había formulado en el pasado la pregunta de «¿Por qué esto es así?»,[206] y Pitágoras le replicó si también cuando Apolo pronunciaba oráculos él estimaba digno interrogarle sobre sus razones.

178. Otro de ellos, según se cree, que estaba burlándose de sus enseñanzas, en las que Pitágoras revelaba que las almas regresan al mundo, andaba diciendo que le daría una carta para su padre, puesto que Pitágoras iba a descender al Hades, y le pediría que le trajera la respuesta de su padre cuando regresara. Pitágoras le respondió que no se acercaría al lugar de los impíos, donde con toda certeza sabía que los asesinos eran castigados. Y después de que el resto de los embajadores le insultaran, Pitágoras, en compañía de muchos de sus seguidores, se dirigió al mar para purificarse. Dijo entonces uno de los consejeros de la ciudad de Crotona, después de que él se hubiera marchado, que habían sido insensatos al despreciar a Pitágoras, contra quien ninguno de los seres vivos –aunque todos estuvieran dotados de voz humana, como cuentan los mitos de los comienzos– se atrevería a blasfemar.

179. Pitágoras había descubierto otro método para alejar a los hombres de la injusticia: el juicio de las almas. Él era sabedor de que este método podía ser enseñado y de que el miedo podía ser de provecho para disuadir de la injusticia. Así pues, prescribió que era mejor sufrir injusticia que matar a un hombre (pues en el Hades será el juicio), si se considera de forma apropiada

que el alma y su esencia son también la primera naturaleza de los seres.[207]

Y como deseaba mostrar que en las cosas desiguales, inconmensurables e indeterminadas la justicia se encuentra en lo determinado, igual y mensurable, y de qué manera conviene practicarla, decía que la justicia era semejante a aquella figura que, en los diagramas de la geometría, es la única que tiene una composición ilimitada de sus líneas y que, trazadas éstas de forma desigual unas con respecto a otras, posee iguales demostraciones en cuanto a sus cuadrados.

180. Y puesto que hay cierta justicia en las relaciones con los demás, también se cuenta que los pitagóricos decían lo siguiente: que en cuanto a las asociaciones había dos tipos, por un lado las oportunas[208] y por otro las inoportunas, que se diferenciaban por edad, mérito, grado de parentesco, acciones benéficas y cualquier otra cosa que hiciera diferir a unos de otros. Puede haber un tipo de asociación que no parezca inoportuna para alguien joven con alguien joven, pero con un hombre mayor sería inoportuna, pues no todos los tipos de ira, amenaza o insolencia son inoportunas, pero hay que precaverse de toda inoportunidad en el joven con respecto al mayor.

181. Algo parecido ocurre en el caso del mérito, pues con un hombre que ha llegado a tener el verdadero honor de alcanzar la perfección moral,[209] no es educado ni oportuno de nuevo proferir palabras demasiado francas ni el resto de las inconveniencias que se han mencionado.

De forma parecida, hablaba de la asociación con los padres, y de la misma manera con respecto a los benefactores. Decía que en ese caso el uso de la oportunidad era de carácter variado y multiforme. Pues entre los que se enfadan y enfurecen, algunos lo hacen oportunamente y otros inoportunamente. Y de nuevo ocurre, con los que desean cosas y tienen apetencias o impulsos hacia lo que quiera que sea, que a algunos les acompaña la oportunidad y a otros la inoportunidad. Este mismo razonamiento se aplica a las otras pasiones, acciones, disposiciones, asociaciones y encuentros.

182. Decía que la oportunidad es susceptible de ser enseñada hasta cierto punto y que también lo inesperado está sujeto al

cálculo; pero que si se considera en general y simplemente, no se puede aplicar nada de lo anterior. A continuación, y casi acompañando por naturaleza a lo oportuno, está aquello que se denomina lo adecuado, lo conveniente y lo ajustado,[210] y cualquier otra cosa que sea de la misma familia que estas nociones. Decían que lo más honorable en todas las cosas era el principio *(arché)*,[211] tanto en la ciencia como en la experiencia y en el crecimiento. Pero también había que tenerlo en cuenta en la familia y en la ciudad, en el ejército y en sistemas similares. Resulta difícil discernir y captar la naturaleza de ese principio en todo lo dicho, pues en las ciencias, de una simple mirada a las partes del objeto estudiado, nunca es tarea adecuada para una inteligencia común percibir o emitir un juicio acerca de cuál es el principio.

183. Así pues, esto es de gran importancia, ya que existe cierto peligro en lo que respecta al todo si no se percibe correctamente el principio. Pues, para decirlo de manera sencilla, en adelante sólo se deducirá de forma correcta si se conoce el principio verdadero. Y el mismo razonamiento se aplica al otro sentido del principio *(arché)*. Pues ni una casa ni una ciudad podrán estar bien administradas si no existe un verdadero gobernante a cuyo gobierno y autoridad estén sujetas voluntariamente. Y es necesario que exista autoridad para ambas partes, tanto para el que manda como para el que obedece. De la misma manera ocurre en las lecciones que se dan correctamente, pues conviene que se produzcan voluntariamente tanto para el que enseña como para el que aprende. Pues si cualquiera de las dos partes mencionadas se resiste de alguna manera, el trabajo propuesto no se podrá llevar a cabo.

De esta manera Pitágoras demostraba que es hermoso obedecer a los que mandan y enseñan, y mediante sus hechos proporcionó la prueba más importante de ello de la siguiente forma.

184. Viajó desde Italia hasta Delos para cuidar a Ferécides de Siro, que había sido su maestro y estaba enfermo de la enfermedad llamada pediculosis,[212] hasta que lo enterró. Y se quedó hasta su muerte cumpliendo los ritos fúnebres debidos a su maestro, dada la gran estima que tenía por la diligencia hacia quien le había instruido.

185. En cuanto a los pactos y a no traicionarlos, Pitágoras

preparó tan bien a sus discípulos que dicen que una vez Lisis, después de rendir culto en el templo de Hera, se encontró al salir con Eurífamo de Siracusa, uno de sus compañeros de instrucción, en el pórtico del templo, cuando éste se disponía a entrar. Como Eurífamo le pidiera a Lisis que le esperase hasta que saliera después de haber rendido el culto, éste se sentó en el zócalo de piedra que había allí mismo. Eurífamo, después de adorar a la diosa e inmerso en hondas meditaciones que ocupaban su mente por completo, olvidó su cita y salió por otra puerta. Pero Lisis, durante todo el resto del día, la noche siguiente y la mayor parte del día posterior, le esperó sin moverse lo más mínimo. Y quizá habría estado allí aún más tiempo si Eurífamo no se hubiera acordado de Lisis al día siguiente, al oír en el auditorio que los compañeros le buscaban. Cuando llegó se lo encontró esperando todavía, según su pacto, y se lo llevó contándole la causa de su olvido y añadiendo: «Uno de los dioses me causó el olvido para poner a prueba tu firmeza en cumplir los pactos».

186. Pitágoras también legisló sobre la abstinencia de comer seres animados por muchas razones, y porque es una práctica que lleva a la apacibilidad. Pues los que atendían sus lecciones odiaban la matanza de animales como si fuera ilegal y antinatural, considerándola mucho más ilícita que matar a un hombre o que marchar a la guerra. La guerra es caudillo y legislador de la matanza, pues obtiene de ella su subsistencia. Su máxima de «no pasar nunca por encima de un yugo» es una exhortación a la justicia, pues prescribe la práctica continua de todas las cosas justas, como se mostrará en el estudio *Sobre los símbolos*.[213] Resulta evidente, por tanto, que Pitágoras puso gran atención a la práctica de la justicia y a su transmisión a la humanidad, tanto en sus palabras como a través de sus hechos.

XXXI. Sobre la temperancia, de qué manera la practicaba Pitágoras, cómo la transmitió a los seres humanos mediante palabras, hechos y todo tipo de actos fundacionales, y cuántos tipos y formas de esta virtud instituyó entre los seres humanos

187. Sigue ahora en nuestra disquisición el capítulo que se refiere a la temperancia y cómo fue cultivada y enseñada por él a los que le frecuentaban. Se han mencionado ya los preceptos

comunes acerca de esta virtud, en los cuales se prescribe cortar todo lo irregular mediante el fuego y la espada. Del mismo tipo son la abstinencia de comer seres animados, y aun de todos los alimentos que producen intemperancia, y la práctica de servir en los banquetes viandas apetitosas y muy caras, pero llevárselas después a los criados, tras haberlas expuesto sólo por mor del castigo a los deseos. Y que las mujeres libres no llevaran oro, sino sólo las cortesanas. Y del mismo tipo son las prácticas para el razonamiento y la pureza, apartándose de aquello que impide ambas cosas.

188. También el silencio respetuoso y el absoluto que se ejercitaba para controlar la lengua. Y la repetición y análisis continuos e incansables de los preceptos más difíciles de aprender. Para lograr estas metas se practicaba la abstinencia de vino, el ayuno o la vigilia, y una resistencia no fingida a la fama y la riqueza y las cosas similares; y también guardaban un respeto no impostado hacia los mayores, unido a una igualdad entre sí auténtica y una benevolencia hacia los de la misma edad y una asistencia y buen ánimo hacia los más jóvenes, de forma desprovista de envidia, y todas las demás cosas que se clasifican bajo esta misma virtud.

189. Y de las cosas que Hipóboto y Neantes narran acerca de Milias y Timica, ambos pitagóricos, se puede aprender acerca de la temperancia de aquellos hombres y de cómo la enseñaba Pitágoras.[214] Pues parece que Dionisio el tirano[215] no podía obtener la amistad de ninguno de ellos, pese a hacer todos los esfuerzos posibles, ya que se guardaban de él y rechazaban su gobierno tiránico y contrario a la ley. Así que aquél mandó contra ellos una tropa de treinta hombres, encabezada por Eurímenes de Siracusa, hermano de Dión, para tenderles una emboscada aprovechando la migración que los pitagóricos acostumbraban a hacer desde Tarento a Metaponto, según el momento oportuno; pues éstos se adaptaban a los cambios de las estaciones y buscaban y elegían los lugares adecuados para cada temporada.

190. Así, en Fanas, una comarca montañosa de Tarento por la que tenía que pasar por fuerza su camino, Eurímenes escondió a sus tropas en una emboscada. Cuando aquellos hombres,

que no se esperaban nada, llegaron al mediodía a aquel lugar, los soldados cayeron sobre ellos gritando como bandidos. Aterrados por la sorpresa repentina y por la gran cantidad de soldados –los pitagóricos no eran más de diez en total–, y como estuvieran desarmados en una lucha contra hombres bien pertrechados de varias armas, vieron que iban a ser capturados, por lo que decidieron salvarse echando a correr y escapando, pues no consideraban esto ajeno a la virtud. Sabían que la valentía es saber evitar tanto como resistir, según indique el correcto razonamiento.[216]

191. Y habrían podido escapar, pues los de Eurímenes, cargados con las armas, habrían desistido de la carrera, si en su huida no se hubieran encontrado por casualidad con un pequeño campo sembrado con habas que ya estaba floreciendo. Como no deseaban contravenir el dogma de no tocar las habas, se quedaron quietos y por necesidad se defendieron con piedras y palos y con cualquier otra cosa que encontraran contra sus perseguidores, hasta que eliminaron a algunos de ellos e hirieron a muchos. Pero, al fin, todos los pitagóricos fueron exterminados por los lanceros y ninguno fue atrapado con vida, sino que aceptaron la muerte de buen grado según los dictados de su secta.

192. En gran confusión cayeron Eurímenes y sus hombres, al no poder llevar con vida a ninguno de ellos ante Dionisio, que se lo había ordenado y que los había enviado solamente con ese propósito. Tras enterrar a los muertos en una fosa común allí mismo, se volvieron por donde habían venido. Pero se encontraron entonces con Milias de Crotona y su mujer Timica de Lacedemonia, que habían quedado alejados de los demás porque Timica estaba en el décimo mes de embarazo, por lo que caminaba más despacio. Entonces los atraparon vivos con gran contento y los llevaron ante el tirano preservándolos sanos y salvos con toda atención y cuidado.

193. Al saber lo que había pasado, el tirano se mostró muy abatido y les dijo: «Vosotros, por todos los demás, recibiréis de mí los honores debidos si queréis compartir el reino conmigo». Pero Milias y Timica rechazaron todas las cosas que les ofreció. «Entonces», les dijo, «os salvaréis con la escolta debida si me enseñáis sólo una cosa.» Al preguntar Milias qué cosa era aque-

lla que deseaba conocer, Dionisio respondió: «¿Por qué razón prefirieron morir vuestros compañeros antes que pisar las habas?». Pero Milias respondió al punto: «Ellos sufrieron la muerte para no pisar las habas, pero yo preferiría pisar habas a decirte la causa de esto».

194. Asombrado, Dionisio mandó que se lo llevaran por la fuerza y sometió a tortura a Timica (pues pensaba que siendo mujer y estando embarazada y privada del marido se lo contaría más fácilmente que él por miedo al suplicio). Pero la valiente se cortó la lengua de un mordisco y se la escupió al tirano, mostrando que incluso si por las torturas su feminidad era vencida y se la obligaba a revelar alguno de los secretos, el órgano que serviría para ello estaría cortado de raíz. Así de díscolos eran ante las amistades externas, incluso cuando venían de un rey.

195. Semejantes a éstos eran los preceptos sobre el silencio, que conducían a la práctica de la moderación; pues el más difícil de todos los ejercicios de continencia es controlar la lengua. De esta misma virtud surgió el hecho de que persuadieran a los crotoniatas para que abandonaran la impía y bastarda cohabitación con cortesanas. Y también la corrección del alma mediante la música, a través de la cual se logró que aquel muchacho enamorado, enloquecido por el deseo, volviera a sus cabales. También las exhortaciones que alejan de la insolencia pertenecen a esa misma virtud.

196. Estos preceptos fueron enseñados a los pitagóricos por el propio Pitágoras, en el que tienen su origen. Cuidaban, pues, sus cuerpos para que estuvieran siembre en la misma forma, ya que nunca adelgazaban ni engordaban. Creían que esto era señal de llevar una vida anómala. Y lo mismo se aplica a la mente: no estaban unas veces risueños y otras abatidos, sino que en todo momento mostraban una alegría matizada de dulzura. Expulsaban así la ira, el desánimo, las turbaciones, y para ellos era ley que ninguna de las cosas que les suceden a los seres humanos debía ser inesperada para los que poseen intelecto, sino que había que esperar todo lo que uno no puede controlar. Y si les sobrevenía alguna vez la ira, la pena o algo semejante, se retiraban de la presencia de los demás e intentaban cada uno por su parte digerir y curar la pasión.

197. Se cuentan también estas cosas de los pitagóricos: ninguno de ellos castigaba a un sirviente o reprendía a un hombre libre poseído por la cólera, sino que esperaban hasta recobrar el raciocinio. Llamaban a esta acción de reprender «acordar»,[217] pues practicaban la espera usando el silencio y la calma. Al menos eso cuenta Espíntaro acerca de Arquitas de Tarento, que al llegar a sus campos pasado algún tiempo, tras haber participado en la guerra de la ciudad contra los mesapios, vio que el encargado y sus otros sirvientes no se habían ocupado adecuadamente de la agricultura, sino que se habían portado con una enorme negligencia. Aunque montó en cólera y se indignó sobremanera, les dijo a sus sirvientes, según parece, que tenían suerte de que fuera él quien se enfadaba con ellos, pues si no hubiera sucedido así, nunca habrían quedado impunes de tamaña falta.

198. Aquél dice también sobre Clinias algo similar: pues solía aplazar todas las reprimendas y los castigos hasta que se calmase su intelecto. Se dice asimismo de los pitagóricos que se apartaban de las lamentaciones, las lágrimas y todas las cosas de este tipo, y que la ganancia, los apetitos, la ira, la ambición y todo lo demás nunca fueron causa de disputas entre sí; pues todos los pitagóricos tenían esta disposición unos con otros, como haría un padre honesto con sus hijos.

Es hermoso que todo lo atribuyan y adjudiquen a Pitágoras, y que no quieran reclamar ninguna fama personal por sus invenciones, salvo muy pocos casos.[218] Pues son ciertamente escasos quienes reconocieron sus escritos como propios.

199. También es digno de admiración el cuidado con que los guardaban, pues durante tantas generaciones y años nadie parece haber sacado a la luz ninguno de los escritos pitagóricos antes de la época de Filolao. Éste fue, en efecto, el primero que publicó los famosos tres libros adquiridos por Dión de Siracusa, a petición de Platón, por un precio de cien minas, ya que Filolao había caído en una extrema pobreza y, como estaba asociado con los pitagóricos, por esta causa tenía parte de sus libros.

200. En cuanto a la opinión, dicen que sostenían lo siguiente: sería insensato cuidarse de la opinión en todo momento y de toda persona, y muy especialmente de la que se da en la mayoría. Pues sólo a unos pocos les es dado reflexionar y opinar

de forma correcta. Es evidente que esto les sucede a los sabios y que éstos son pocos. De modo que queda demostrado que no se puede extender esta capacidad a la mayoría. Pero es insensato también despreciar toda suposición y opinión, pues quien obre así permanecerá inculto e incorregible. Es fuerza que quien no sabe estudie lo que sea que ignora y desconoce. Pero para el que aprende, lo es atender las suposiciones del sabio y del maestro.

201. Por lo general, es necesario que los que desean salvarse de entre los jóvenes atiendan las suposiciones y opiniones de sus mayores, y especialmente de aquellos que han sabido vivir bien.

Durante la vida humana hay ciertas edades (tal como ellos las denominan) que son «distribuidas»[219] y que la persona corriente no puede anudar con la siguiente, pues chocan unas con otras si la persona no ha sido educada desde su nacimiento de una manera noble y correcta. Así, conviene que, cuando el niño ha tenido una buena crianza con vistas a la moderación y a la valentía, una gran parte de su educación se centre en su edad juvenil. Por esto mismo resulta insólito y absurdo lo que sucede entre la mayoría.

202. Pues creen que los niños han de ser ordenados y moderados y alejarse de toda carga y vicio, pero cuando llegan a la adolescencia a la mayoría se les permite hacer lo que deseen. Puede decirse que en esta edad fluyen conjuntamente todos los géneros de errores, ya que los adolescentes incurren tanto en los vicios infantiles como en los viriles. Evitan totalmente dedicarse al estudio y al orden, para hablar claramente, y persiguen todo lo que tenga apariencia de juego, intemperancia e insolencia pueril, algo mucho más propio de la infancia. Pero la disposición llega desde esta edad presente hasta la contigua, y todo lo que concierne a los deseos más fuertes, así como a la ambición y a los restantes impulsos y disposiciones que se suelen dar en los caracteres más díscolos y turbulentos, pasan de la adolescencia a la edad madura. Por esta razón es preciso tener un cuidado extraordinario con todos los de esta edad.

203. Por lo general, a ninguna persona se le debería permitir hacer lo que quiere, sino que siempre debe existir una supervisión y un poder legal e instruido al que esté subordinado cada

uno de los ciudadanos.[220] Pues cuando se deja al ser vivo sin vigilancia y se le descuida, rápidamente marcha hacia la maldad y el vicio. Decían además que había que interrogarse y poner en cuestión a menudo por qué acostumbramos a proporcionar nutrición a los niños de una manera ordenada y mesurada, y por qué declaramos que el orden y la mesura son hermosos para ellos, mientras que sus contrarios, es decir, el desorden y la desmesura, son malos, y que el borracho y el glotón están cubiertos de un gran oprobio.[221] Pues si no es útil que ninguno de esos hábitos continúe cuando llegamos a la edad adulta, es vano acostumbrarnos a guardar semejante orden cuando somos niños. El mismo razonamiento se aplica también al resto de las costumbres.

204. Pues no se ve que suceda en el resto de los animales lo que pasa en la educación de los humanos. Al contrario, desde bien pronto el perro y el potro tienen estas costumbres y aprenden lo que deben hacer cuando lleguen a su madurez. En general, se dice que los pitagóricos exhortaban a cualquiera con el que se encontraban y a los que llegaban a su círculo a precaverse contra el placer como si fuera algo que necesita de gran cuidado. Pues ninguna otra cosa hace que nos tambaleemos ni nos induce tanto al error como esta pasión. En general, según parece, se esforzaban por no hacer nunca nada dirigido al placer (ya que normalmente este objetivo es vergonzoso y dañino), pues más bien convenía hacer lo que fuera necesario en aras del bien y la decencia, y en segundo lugar de lo conveniente y lo útil, teniendo en cuenta que la elección de tales cosas requiere de un discernimiento nada convencional.

205. Acerca del deseo llamado corporal se cuenta que los pitagóricos decían las siguientes cosas: que el deseo mismo es una cierta tendencia del alma, un impulso o un apetito de alguna gratificación o de experimentar la presencia de alguien, o cierta disposición para los sentidos. Así, existen deseos contrarios, como por ejemplo los de vaciamiento y ausencia, y el de dejar de sentir ciertas cosas. Esta pasión es variada y casi se diría que es la más multiforme de cuantas experimentan los seres humanos. Pero la mayoría de los deseos humanos son adquiridos y los preparan los propios hombres. Por ello esta pasión requiere una

enorme atención y vigilancia, y también un ejercicio corporal fuera de lo convencional. Pues al vaciarse el cuerpo, es natural que sienta deseos de alimentación, y, de nuevo, cuando se llena también es natural que tenga deseos de vaciamiento. Pero el deseo de una alimentación superflua o de vestimentas lujosas, o un exceso en la ropa de cama o en una casa costosa y adornada, es adquirido. El mismo razonamiento lo aplicaban a los muebles, la vajilla, los esclavos y los animales que se crían para la alimentación.

206. Por lo general, además, de entre las pasiones humanas, ésta especialmente nunca se detiene en un lugar, sino que continúa hasta lo infinito. Por eso hay que cuidar correctamente de los seres humanos en desarrollo desde la juventud, de forma que sientan deseos de las cosas que hay que desear y se guarden de los deseos vanos y superfluos, manteniéndose imperturbables y puros en lo que respecta a estos apetitos, y despreciando a quienes son dignos de desprecio y están enredados en los deseos. Pues no hay nada tan absurdo por lo que no se inclinen las almas de tales muchachos, hombres o mujeres.

207. Comúnmente, el género humano presenta una gran diversidad en lo que a la cantidad de deseos se refiere. Y una señal evidente es la variedad de los alimentos, pues resulta inabarcable la gran cantidad de frutos que existen, como es inabarcable el número de raíces que usa la raza humana. Y aún más si se tiene en cuenta el variado consumo de carne, pues sería difícil encontrar la carne de un animal terrestre, alado o acuático que no le guste al hombre. Por no hablar de la enorme diversidad de maneras de prepararlos, con todo tipo condimentos y mezclas de salsas. De ahí que, según el movimiento del alma, la raza humana es verosímilmente tan variada como perturbable.

208. Cada variedad de alimento es la causa de una disposición peculiar. Pero los seres humanos son capaces de reconocer inmediatamente las causas que producen un gran cambio, como ocurre con el vino, cuya ingesta abundante produce alegría hasta cierto punto, pero luego puede causar delirio y desvergüenza. Sin embargo, se ignoran las cosas que no demuestran una capacidad semejante, aunque todo lo que se ingiere causa cierta disposición peculiar. Por ello es propio de una gran sabiduría

darse cuenta de esto y comprender qué tipo de alimentos y qué cantidad conviene ingerir. Y esta ciencia fue desarrollada en un principio por Apolo y Peán, y luego por los discípulos de Asclepio.[222]

209. Sobre la procreación se cuenta que los pitagóricos afirmaban lo siguiente:[223] en general, creían que había que guardarse del nacimiento llamado prematuro (pues ni siquiera entre las plantas o los animales resulta fructífero ser prematuro). <Más bien es necesario>[224] cierto tiempo antes de que el fruto esté maduro, de forma que se fortalezcan los cuerpos dando a luz semillas y frutos bien acabados. Así pues, conviene criar a los jóvenes y a las muchachas haciendo que practiquen en fatigas, ejercicios y resistencia, y proporcionarles una alimentación propia de una vida laboriosa, moderada y resistente. Muchas son las cosas en la vida de los hombres para las que es mejor un aprendizaje tardío, y una de ellas es el placer sexual.

210. Por eso es conveniente que el niño sea criado para que no busque relaciones amorosas hasta los veinte años de edad, y cuando llegue este momento se han de practicar en pocas ocasiones. Esto sucederá si se considera que mantenerse con buena salud es digno y hermoso, pues la intemperancia y la buena salud no suelen darse en una misma persona. Así, los pitagóricos elogiaban, de entre las leyes que existían antiguamente en las ciudades griegas, aquellas que prohibían las relaciones sexuales con una madre, una hija o una hermana en un templo o en un lugar público, pues es noble y conveniente obstaculizar estas prácticas de todas las maneras posibles. Aquellos hombres, por lo tanto, consideraban necesario impedir los nacimientos que iban contra la naturaleza o que se habían producido por la desmesura, y creían que sólo había que permitir los que fueran naturales, producidos por la moderación, como ocurre cuando se engendran hijos de manera prudente y legal.[225]

211. Creían además que los padres debían prever con cuidado el futuro de sus retoños. En primer lugar, pues, y como la mayor prevención, había que emprender la procreación de niños sólo si se llevaba una vida moderada y saludable, y no llenarse de manera inoportuna ni con los alimentos que producen malas condiciones de salud ni muchísimo menos con aquellos que pro-

ducen un estado de embriaguez. Pues los pitagóricos pensaban que de un mal temperamento, discordante y turbado resulta un esperma estropeado.

212. En suma, creían que sólo alguien indolente o descuidado intentaría engendrar un ser vivo y traerle al mundo y a la existencia sin prever con todo el cuidado cómo entraría en el ser y en el vivir con los máximos beneficios posibles. Pues los amantes de los perros se esfuerzan con gran diligencia en la cría canina, de forma que sus cachorros resulten buenos a partir de los padres que convienen, el momento que conviene y la disposición que conviene.

213. Los amantes de los pájaros obran de igual forma, y es obvio que el resto de los que crían animales nobles ponen todo el cuidado para que sus nacimientos no queden sin planear. Pero los seres humanos no se cuidan de sus propios vástagos, sino que los engendran sin planificación y por casualidad, de cualquier manera, y después los crían y los educan con total negligencia. Así, ésta es la causa más poderosa y evidente de la maldad y el vicio que existe en la mayor parte de los seres humanos, pues la generación de sus vástagos, en la mayoría de los casos, sucede de forma brutal y azarosa.

Éstas eran las consideraciones y prácticas que se daban entre aquellos hombres acerca de la moderación, tanto con palabras como con hechos. Desde el principio les habían sido transmitidos estos preceptos como si fueran vaticinios profetizados por el dios de Delfos al propio Pitágoras.

XXXII. Sobre la valentía, cuántas exhortaciones y de qué tipo transmitió Pitágoras a los seres humanos, cuántas ejercitaciones y hechos nobles llevó a cabo él mismo y cuáles realizaron los que frecuentaban sus enseñanzas

214. Acerca de la valentía ya se ha hablado mucho de forma apropiada, por ejemplo acerca de los hechos admirables de Timica, los de quienes prefirieron morir antes que infringir lo que había establecido Pitágoras sobre las habas y algunos otros casos que se refieren a estas prácticas. O también todos los casos en los que el propio Pitágoras se comportó noblemente cuando viajó por todas partes en soledad y arrostró fatigas y peligros

imposibles, eligiendo abandonar su patria y pasando el tiempo en tierra extraña. También cuando abolió tiranías, puso en orden constituciones caóticas y liberó ciudades de la esclavitud. Puso fin a la ilegalidad y neutralizó la insolencia impidiendo que los tiranos insolentes actuaran. Para los justos y los buenos fue benévolo como maestro, pero a los salvajes y soberbios los expulsó de su compañía, y ni siquiera consideró legítimo responderles, combatiéndolos animosamente mientras permanecía en todo momento al lado de los primeros.

215. Muchas pruebas podrían aducirse de estas hazañas que a menudo llevó a término con éxito, pero la mayor de todas es el discurso que pronunció con gran libertad de palabra ante Fálaris y sus acciones subsiguientes. Pues cuando fue capturado por Fálaris, el más cruel de los tiranos, le visitó un sabio de estirpe hiperbórea, que se llamaba Abaris, que había llegado para frecuentar su compañía y preguntarse sobre diversos asuntos, especialmente de índole religiosa, acerca de las estatuas y el culto sagrado, la providencia de los dioses y las cosas que existían en los cielos y en la tierra, y otros temas parecidos.

216. A todas estas preguntas Pitágoras respondía de forma muy inspirada por la divinidad, como era su costumbre, con toda la verdad y la persuasión, de manera que atraía a todos los oyentes. Entonces Fálaris montó en cólera con Abaris, que había elogiado a Pitágoras, y concibió gran odio hacia el propio Pitágoras, atreviéndose a proferir terribles blasfemias contra los propios dioses, que solamente alguien como él podría pronunciar. Abaris se mostró agradecido a Pitágoras por sus enseñanzas y después le preguntó acerca de todas las cosas que están suspendidas y gobernadas desde el firmamento y acerca de otras muchas cosas, especialmente la efectividad de los sacrificios. Muy lejos estaba Abaris de considerar a Pitágoras, que enseñaba tales cosas, como un hechicero, sino que lo admiraba sobremanera, como si fuera un dios.[226] Ante esto Fálaris atacaba la adivinación y también ponía en duda abiertamente que los sacrificios en los templos fueran útiles.

217. Pero Abaris, sin embargo, hizo avanzar la discusión desde estos extremos hacia los fenómenos que son claramente visibles, e intentó argumentar a favor de la asistencia de los dé-

mones y los dioses en circunstancias que no están bajo el control humano, como las inabarcables guerras, las enfermedades incurables, la ruina de las cosechas, la extensión de las plagas y cosas semejantes, muy terribles e irremediables. Decía, en fin, que existía la providencia divina y que elevaba toda esperanza y capacidad de los seres humanos. Pero Fálaris se mostraba contrario con argumentos vergonzosos y osados, conque Pitágoras, sospechando que Fálaris planeaba su muerte, pero sabedor de que no era su destino morir en sus manos, emprendió un discurso lleno de autoridad. Mirando hacia Abaris, dijo que existía un tránsito natural procedente del firmamento que se dirigía hacia los seres aéreos y terrestres.

218. Aún más, explicó de forma muy comprensible para todos la dependencia de todas las cosas del orden celestial y demostró fuera de toda duda la existencia de una capacidad de libre albedrío en el alma, pasando a discutir de manera suficiente la perfecta actividad de la razón y el intelecto. Y en virtud de todo ello, habló haciendo uso de la libertad de palabra sobre la tiranía y las ventajas de la suerte. Sobre la injusticia y la ambición humana demostró de manera irrefutable que éstas no tienen ningún valor.

Después de eso le dio a Fálaris un consejo divino acerca de la mejor manera de vivir, haciendo una animosa comparación con la peor. También reveló de la manera más clara cómo era el alma, su estado, sus capacidades y pasiones, y, lo más bello de todo, demostró que los dioses no son responsables de los males y que las enfermedades y todos los padecimientos del cuerpo son semillas de la falta de moderación. Explicó además las cosas en las que los escritores y poetas habían errado al contar los mitos.[227] Y a continuación reprendió a Fálaris, refutando sus argumentos y demostrándole mediante hechos el poder del cielo,[228] de qué tipo es y de qué magnitud. Acerca de la legalidad de los castigos, y de cómo es verosímil que se den, le proporcionó abundantes testimonios. También le demostró de forma evidente la diferencia entre los hombres y el resto de los animales, explicando científicamente la diferencia entre el discurso interno y el externo. Luego mostró a la perfección cómo era el intelecto y el conocimiento que se deriva de él.

219. Y enseñó otras doctrinas éticas provechosas acerca de la manera de llevar una vida noble, señalando las que eran más útiles. Asimismo adaptaba a éstas las reprimendas más suaves y añadía las prohibiciones de lo que no convenía hacer. Y, lo más importante, hizo la distinción entre las cosas determinadas según el hado, el destino y las que lleva a cabo el intelecto. Sobre las divinidades disertó mucho y sabiamente, y también sobre la inmortalidad del alma. Esto, en verdad, necesitaría otro tipo de discurso, pero las cosas que vienen ahora convienen especialmente al tema de la valentía.

220. Así, incluso cuando estaba inmerso en las circunstancias más terribles, Pitágoras se mostraba como un filósofo con una mente firme, y, resistiendo como si se encontrara en una batalla rodeado por todas partes, se defendía contra toda suerte de obstáculos. Pues si frente al que mayor peligro representaba para él empleaba tal vigor y libertad de palabra, es totalmente evidente que despreciaba las cosas que se suelen considerar terribles y las tenía en nada. Si incluso menospreciaba en todas sus formas a la muerte, que era de esperar humanamente, no dedicaba ninguna atención a su expectativa presente, siendo claro que carecía totalmente de miedo a la muerte.

Pero hizo algo aún más noble que todo esto, pues consiguió la abolición de la tiranía, refrenando al tirano cuando éste iba a procurar desgracias irremediables sobre sus ciudadanos y liberando Sicilia del despotismo.

221. Que Pitágoras fue el que consiguió esta hazaña está probado gracias a los oráculos de Apolo, que habían vaticinado que el final del poder de Fálaris se produciría cuando sus súbditos se volvieran mejores que él y llegaran a la concordia uniéndose unos con otros. Esto sucedió, en efecto, gracias a la presencia de Pitágoras, que les proporcionó sus preceptos y su educación. Aún mejor prueba que ésta la da la época en que ocurrió. Pues justo el mismo día en que Fálaris amenazó a Pitágoras y Abaris con la muerte, él mismo cayó asesinado víctima de conspiradores. Sirva también la historia de Epiménides como prueba de estas cosas.

222. Como Epiménides, que era alumno de Pitágoras, iba a ser asesinado por algunas personas, invocó a las Erinias y a los

dioses vengadores, haciendo que de una vez los conspiradores se dieran muerte entre sí. Así, por cierto, hizo Pitágoras, defensor de la humanidad, según el modelo de justicia y valentía de Heracles, cuando castigó al hombre que se había portado con insolencia y desorden contra los hombres y le causó la muerte por medio de los propios oráculos de Apolo, con los que estaba unido por naturaleza desde el principio de su nacimiento. Este hecho admirable de su valentía y corrección lo hemos estimado digno de recuerdo.

223. Pero aportemos otra prueba de ésta: la salvación de la opinión legítima, por medio de la cual él mismo actuaba sólo según lo que pensaba que estaba dictado por la recta razón, sin ser desviado de esto por el placer, la fatiga o cualquier otra pasión o peligro. Sus compañeros también preferían morir antes que contravenir las reglas que habían sido fijadas por él. En cualquier circunstancia respetaban en la práctica este modo de ser sin desvirtuarlo y, aunque sufrieran innumerables desgracias, nunca se desviaron de estas reglas. Entre ellos pronunciaba constantemente la máxima de «asistir a las leyes y luchar contra la ilegalidad»,[229] de alejarse y defenderse del lujo y acostumbrarse desde el nacimiento a un modo de vida moderado y varonil.

224. Había ciertas melodías creadas para las dolencias del alma, para el desánimo y la angustia, que eran distribuidas como la mayor ayuda.[230] Y a su vez empleaba otras melodías para la cólera y la ira a través de las cuales las intensificaba o mitigaba hasta dejarlas en su punto medio, adaptado a la valentía. Y había un baluarte que era el más grande para la nobleza: la convicción de que ninguna de las contingencias humanas debía ser inesperada para los que poseen intelecto, sino que había que esperar todo lo que uno no puede controlar.

225. Pero si les sobrevenía alguna vez la ira, la pena o algo semejante, se retiraban de la presencia de los demás e intentaban cada uno por su parte digerir y curar la pasión.[231] También era noble entre ellos la idea de que las enseñanzas y las prácticas implican un gran esfuerzo y un examen de la intemperancia innata en todos y de la desmesura, así como castigos muy diversos y amputaciones por el fuego o la espada, llevadas a cabo sin piedad y que no le ahorrarían a nadie dolores o fatigas; de ahí que

se practicara noblemente la abstinencia de comer cualquiera de los seres animados y también de otros tipos de alimentos, así como las prácticas para el razonamiento y la pureza, apartándose de las cosas que los impiden.[232] También el silencio respetuoso y absoluto se ejercitaba para controlar la lengua. Y la repetición y los análisis continuos e incansables de los preceptos más difíciles de aprender.

226. Para lograr estas cosas se practicaba la abstinencia de vino, el ayuno o la vigilia, y un desprecio no fingido a la fama y la riqueza y las cosas similares; y todo esto lo practicaban para obtener la valentía. Dicen además que aquellos hombres se abstenían de lamentos y lágrimas y todas las manifestaciones semejantes.[233] Se alejaban de la petición, la súplica, la adulación servil y las cosas de este estilo, por considerarlas indignas de hombres y despreciables. Al mismo tipo de costumbre debe atribuirse también el hecho de que todos mantuvieran siempre en secreto las cosas principales y esenciales de sus doctrinas, guardándolas entre sí con un silencio absoluto, manteniéndolas en la memoria, no escritas e inéditas para las personas de fuera, y transmitiéndoselas a sus sucesores oralmente como si fueran misterios de los dioses.

227. Por esta razón hasta hace poco no salió a la luz nada digno de mención de su filosofía, pues lo que había sido enseñado y aprendido sólo se conocía intramuros. Pero de puertas afuera y ante los llamados profanos, si alguna vez había alguno presente, estos hombres se comunicaban por medio de enigmas y símbolos, de los cuales aún hoy hay huellas en los famosos preceptos que se refieren, como, por ejemplo, «no atices el fuego con un cuchillo», y otras alegorías semejantes que si se toman al pie de la letra parecen proverbios de ancianas, pero que si se explican proporcionan en realidad ventajas admirables y venerables a los que las comparten.

228. El precepto más importante de todos en lo que se refiere a la valentía es el de ponerse como meta principal protegerse y liberar el intelecto del sinnúmero de cadenas y ataduras que lo aprisionan desde la infancia, pues sin esto nada saludable ni verdadero en absoluto puede aprenderse ni percibirse por medio de cualquiera de los sentidos que actúan. Según decían

estos hombres, «el intelecto lo ve todo y lo escucha todo; el resto de las cosas son sordas y ciegas». El siguiente precepto es el de esforzarse con gran dedicación, una vez que se ha purificado el intelecto y se le ha habituado de maneras diversas a los ritos de las enseñanzas, a recibir y transmitir alguno de los divinos beneficios, de forma que no se tenga miedo a la separación del cuerpo ni, cuando uno se dirija a lo incorpóreo, aparte la mirada a causa de su esplendor más brillante, ni dirija la mente a las emociones que clavan y remachan el alma al cuerpo,[234] sino que se vuelva totalmente invulnerable a todas las pasiones que se relacionan con la procreación y que son degradantes. El ejercicio de todas estas cosas y tal ascensión es la práctica de la valentía perfecta. Sirvan, así, tales cosas como prueba de la valentía de Pitágoras y de los pitagóricos.

XXXIII. Sobre la amistad, cómo era y cuáles eran sus tipos en la escuela de Pitágoras, de qué manera la hizo extensiva a todos los seres, y qué formas de ella estableció, y qué hechos llevaban a cabo los pitagóricos conforme a tales prácticas

229. Pitágoras enseñaba de la manera más clara la amistad de todos con todos, de los dioses con respecto a los hombres a través de la piedad y del culto del conocimiento; pero también de las doctrinas unas con otras y, en general, del alma hacia el cuerpo, y de la parte racional hacia la irracional a través de la filosofía y de la contemplación que va relacionada con ésta; de los hombres entre sí, de los ciudadanos mediante la sana legislación, de los extranjeros mediante el uso correcto del derecho natural; del hombre hacia la mujer, o hacia los hijos o hermanos o parientes, mediante un espíritu de comunidad no pervertido. En resumen, de todos con todos e incluso de ciertos animales privados de razón mediante la justicia, los lazos naturales y la comunidad, y del cuerpo perecedero hacia sí mismo por reconciliación de las capacidades opuestas que se ocultan en él y por la reunión de la salud, de una dieta que conduzca a ella y de la moderación, imitando la buena conservación de los elementos cósmicos.[235]

230. El descubridor y legislador reconocido de todo esto, resumido en un mismo nombre, el de amistad, fue Pitágoras, que

así lo transmitió a sus discípulos de forma tan admirable que aún hoy muchos llaman pitagóricos a los que muestran una concordia especialmente fuerte entre sí. Conviene pues añadir a lo que se ha contado sobre la educación de Pitágoras los preceptos que usaba con sus discípulos.

En efecto, los pitagóricos prescribían privar a la amistad verdadera –más aún, si se puede, a toda amistad– de la competición y la rivalidad; si no, al menos a la amistad con los padres y, en general, con la gente mayor y los benefactores. Pues competir o rivalizar con éstos, ya sea por la ira sobrevenida o por alguna otra pasión, no conserva la amistad existente.

231. Decían que las heridas y los deterioros convenían lo menos posible a la amistad; [y que esto se lograba] si ambos amigos sabían ceder y dominar la ira. O si especialmente lo hacía el más joven de los dos o el que correspondiera en las relaciones de jerarquía mencionadas. Creían que las correcciones y reprimendas, que ellos llamaban «acordes»,[236] debían producirse con mucho respeto de palabra y obra por parte de los más jóvenes hacia los mayores; y en las reprimendas especialmente, había que mostrar mucha prudencia y confianza. Pues de esta manera serían elegantes y provechosas las admoniciones.

232. También decían que no había que privar nunca a la amistad de la confianza, ni en broma ni en serio. Pues no es fácil que la amistad existente se mantenga con buena salud una vez que ha sobrevenido el engaño en los caracteres de los que se dicen amigos. No había que desdecirse de la amistad a causa de las desgracias o de cualquier otra imposibilidad humana, sino que únicamente era aceptable rechazar a un amigo y la amistad por un mal grande e irremediable.

Y decían que no había que optar por el odio premeditado hacia alguien que no fuera completamente malvado, pero, una vez adquirido, había que resistir noblemente en el combate, a no ser que le sobreviniera un cambio en el carácter y se volviera benévolo. Y el combate no debía trabarse con palabras sino con hechos. Es legal y legítimo ser enemigo si el combate se libra de hombre a hombre. Pero uno no debería ser, en la medida de lo posible, causa de disensión, y especialmente debería precaverse de ser el inicio de ella.

233. Decían además que en una amistad que vaya a ser verdadera conviene que todas las cosas queden definidas y legisladas, discernidas de la mejor manera y no dejadas al azar; y por cierto que hay que separar cada cosa según su carácter, de forma que no se dé ninguna conversación descuidada o al azar, sino con respeto, con una reflexión conjunta y un orden correcto, de forma que no se despierte ninguna pasión azarosa, negligente o errada, como son el deseo o la ira. Y el mismo razonamiento se aplica a las otras pasiones. Conque se podría explicar así el hecho de que no trabaran amistad con extraños, sino que se resistiesen y se guardasen de ella con vehemencia, y también los muchos años que con firmeza se conservaban entre ellos las amistades, gracias a lo que se cuenta en la obra de Aristóxeno *Sobre la vida pitagórica*, que él mismo dice que escuchó contar a Dionisio, tirano de Sicilia, cuando, tras ser derrocada su tiranía, enseñaba letras en Corinto.

234. Dice así Aristóxeno:[237] «Se abstenían sobre todo de lamentos y lágrimas y de todas las cosas semejantes. Lo mismo vale para la adulación, la petición, la súplica y las cosas de este estilo. Pues Dionisio, cuando fue derrocada su tiranía y se llegó a Corinto, me contaba a menudo acerca de Fintias y Damón, los pitagóricos. La historia se refiere a cómo uno se convirtió en prenda de la muerte del otro. Pues la manera en que se produjo esta garantía fue la siguiente: afirmaba que algunos en su círculo iban diciendo rumores de los pitagóricos, criticándolos y burlándose de ellos, llamándoles fanfarrones y diciendo que su seriedad, su fingida confianza y su indiferencia a las emociones desaparecerían si se les infundiera un grado de terror adecuado.

235. »Pero otros expresaban la opinión contraria, y así se generó una disputa sobre el particular, por lo que se planeó una acción contra los compañeros de Fintias de la siguiente manera. Dionisio dijo que llamó a Fintias en presencia de uno de sus delatores y le acusó de haber conspirado abiertamente contra él junto con algunas otras personas. Esto fue confirmado por varios testigos entre los presentes, y la indignación [del tirano] lo hizo muy verosímil. A Fintias le asombró la acusación. Y como Dionisio dijera expresamente que lo había investigado en deta-

lle y que Fintias debía morir, éste le respondió que si era su decisión que tal cosa ocurriera, le pedía al menos que le concediera el resto del día para arreglar sus asuntos y los de quienes vivían consigo y con Damón, pues ambos hombres vivían juntos y tenían en común todas las cosas. Como Fintias era el mayor, había recaído sobre él la mayor parte de la administración del hogar. Por ello le solicitó que le dejase ir, tomando a Damón en su lugar como prenda. Dionisio cuenta que esto le sorprendió y que le preguntó si creía que había un hombre tal que asumiera la muerte en lugar de otro como prenda. Y como Fintias respondiera que sí lo había, se mandó llamar a Damón, quien, tras escuchar lo que había sucedido, aceptó quedarse en prenda por Fintias hasta que regresara.

236. »Dionisio dice que se quedó enormemente asombrado ante esto y que aquellos que desde el principio habían propuesto el experimento se burlaron de Damón como de alguien al que habían dejado en la estacada, y le despreciaron diciendo que era una "cierva expiatoria".[238] Pero cuando el sol se puso, Fintias llegó finalmente, dispuesto a morir, ante lo cual todos quedaron atónitos y desarmados. Dionisio, abrazando y besando a ambos hombres, pidió que le admitieran como un tercer amigo en su relación. Pero ellos de ninguna manera, aunque les insistió, quisieron concederle su petición».

237. Y éstas son las cosas que Aristóxeno dice que escuchó del propio Dionisio. Se dice también que los pitagóricos, incluso si no se conocían entre sí, se esforzaban en llevar a cabo actos de amistad por quienes no habían visto nunca, siempre que recibieran una señal de que participaban en las mismas doctrinas. De esta forma, por tales hechos, no hay que desconfiar del dicho que reza: «Los hombres de bien, incluso aunque habiten en los extremos de la tierra, son amigos entre sí antes de conocerse y saludarse». Así al menos se cuenta que una vez un pitagórico, que caminaba por un camino largo y solitario, llegó a una posada. Al poco, por causa del agotamiento y otras razones diversas, cayó gravemente enfermo, y lo estuvo durante largo tiempo, de forma que ya le faltaban las provisiones.

238. El posadero, sin embargo, ya fuera por compasión hacia aquel hombre o por hospitalidad, le proporcionó todo lo nece-

sario sin ahorrar en servicio ni en ningún tipo de dispendio. Pero puesto que la enfermedad se hacía poderosa, el pitagórico, que ya sentía que iba a morirse, escribió cierto símbolo sobre una tablilla y ordenó que, si algo le pasaba, colgase la inscripción cerca del camino y observase si alguno de los que pasaban por allí reconocía el símbolo. Pues le dijo que esa persona le recompensaría por los gastos que había hecho en su cuidado y le daría las gracias por él. Después de su muerte, el posadero se ocupó del cadáver y lo enterró, sin tener, por cierto, esperanza alguna de recuperar los gastos ni de ser agradecido por nadie que leyera la inscripción. No obstante, impresionado por la petición, probó a exponer la tablilla en público. Mucho tiempo después, un pitagórico pasó por allí y entendió el símbolo que estaba colgado y, tras indagar todo el asunto, le pagó al posadero mucho más dinero del que había gastado.

239. Se dice también que Clinias de Tarento, como supiese que Proro de Cirene, seguidor de las doctrinas pitagóricas, estaba en peligro de perder todo su patrimonio, reunió dinero y viajó por mar hasta Cirene, y enderezó los asuntos de Proro, no sólo disminuyendo su propio patrimonio, que despreciaba, sino también afrontando los peligros de una travesía marítima.

De la misma manera, dicen que Testor de Posidonia, sólo por haber oído que el pitagórico Timaridas de Paros había pasado de la abundancia a la falta de recursos, navegó hasta Paros y que, tras reunir mucho dinero, compró de nuevo todos los bienes para aquél.

240. Hermosos y dignos son estos testimonios de la amistad. Pero mucho más admirables que estas historias son las reglas que se establecían entre ellos acerca de la comunidad de los bienes divinos, la concordia del intelecto y sus doctrinas sobre el alma divina. Pues se exhortaban a menudo unos a otros para no desgarrar la divinidad que había en su interior. Todo el cultivo de la amistad entre ellos, tanto en palabras como en hechos, miraba hacia una cierta unión sagrada[239] con la divinidad y hacia la comunión del intelecto con el alma divina. Nada mejor que esto se podría encontrar, ni expresado por medio de palabras ni realizado por medio de la práctica. Creo que en ello se hallan comprendidos todos los bienes de la amistad. Por eso, tras reu-

nir a modo de recapitulación todas las ventajas de la amistad pitagórica, debemos poner fin aquí al discurso.

XXXIV. Algunas narraciones dispersas acerca de las cosas que dijo e hizo el propio Pitágoras o los que recibieron su filosofía, que no han sido dichas en la exposición ordenada por virtudes con referencia a él

241. Puesto que hemos argumentado así, en orden según la tipología, acerca de Pitágoras y los pitagóricos, a continuación nos queda recoger algunos dichos dispersos que se suelen contar y que no se clasifican bajo la mencionada ordenación.

Así pues, se dice que a todos los griegos que entraban en esta comunidad se les animaba a usar el dialecto de su patria, ya que no aprobaban hablar en lenguas extranjeras. Pero también llegaban extranjeros a la secta pitagórica: mesapios, lucanos, picentinos y romanos. Metrodoro, hermano de Tirso, que transmitió la mayor parte de los tratados de su padre Epicarmo sobre la medicina, explicando los discursos de su padre a su hermano, dice que Epicarmo y, antes de él, Pitágoras consideraban que el dorio era el mejor dialecto y que la armonía del mismo nombre era igualmente la mejor en lo que a la música se refería. Pues el jónico y el eólico contaban con una prosodia cromática, algo todavía más evidente en el ático.

242. Pero el dialecto dórico es enarmónico, pues abunda en vocales. Un testimonio sobre la antigüedad del dorio lo encontramos en la mitología. Pues se dice que Nereo se casó con Doris, hija de Océano, y se narra que engendró con ésta a sus cincuenta hijas, de las cuales una era la madre de Aquiles. Dice también Metrodoro que algunos afirman que Doro nació de Deucalión, hijo de Prometeo, y de Pirra, hija de Epimeteo; y de Doro salió Helén, y de Helén, Eolo. Entre los templos babilonios escuchó que Helén era hijo de Zeus, y que los hijos de Helén fueron Doro, Juto y Eolo, una explicación que también sigue Hesíodo.[240] Pero no es sencillo discernir con exactitud cuál de estas versiones es acertada en los autores modernos, por causa de su antigüedad, o conocerlas con certeza.

243. Sin embargo, ambas historias coinciden en destacar que el dialecto dórico es más antiguo que el eólico, que toma su

nombre de Eolo y surge después de él; que el tercero es el ático, llamado así por Atis, la hija de Cránao; y el cuarto en orden es el jonio, llamado así por Ión, hijo de Juto y Creúsa, la hija de Erecteo, que se sitúa tres generaciones después que los primeros, en la época de los tracios y del rapto de Oritía, como refieren la mayoría de los autores. No en vano Orfeo, el más antiguo de los poetas, usó también el dialecto dórico.[241]

244. En cuanto a la medicina, dicen que los pitagóricos aprobaban sobre todo la dietética[242] y eran muy escrupulosos en su práctica. En primer lugar intentaban comprender las señales de la proporción, el trabajo, las comidas y el descanso. Luego fueron casi los primeros en ocuparse de lo que concierne a la preparación de los alimentos y de clasificar sus tipos. Con más énfasis que los que les habían precedido, los pitagóricos se aplicaban ungüentos, aunque no aprobaban los fármacos, salvo los que sirven para curar las heridas, que usaban entre sí. Desaprobaban especialmente la cirugía y la cauterización, pues usaban ensalmos para curar algunas enfermedades.

245. Se dice que amonestaban a los que mercadeaban con las enseñanzas, abriendo sus almas como las puertas de una posada a cualquier persona que pasara por allí. Y si no había compradores, marchaban en torrente a las ciudades, buscaban gimnasios y jóvenes y les pedían un sueldo por lo que no tiene precio.[243] Pero dicen que Pitágoras precisamente ocultaba la mayor parte de sus enseñanzas orales, de forma que sólo quienes estuvieran educados en la pureza pudieran aprehenderlas de forma certera. Y los otros, como Homero dice de Tántalo,[244] se afligen en medio de lo que oyen y no disfrutan de ello.

Creo que los pitagóricos también hablaban de que no hay que enseñar a cambio de un salario a los que acuden para aprender, y consideraba a quienes obraban así peores que los escultores de hermas[245] o los artífices que trabajan sentados en sus bancos. Pues ellos, cuando alguno les encarga hacer una estatua de Hermes, buscan madera adecuada para la disposición de esta forma; pero los otros trabajan prontamente para conseguir la práctica de la virtud a partir de cualquier naturaleza.

246. Decían también los pitagóricos que hay que pensar más en la filosofía que en los padres o en los cultivos, pues aunque

los padres y los agricultores son la causa de que vivamos, los filósofos y educadores son la causa de que vivamos correctamente y razonemos, al haber descubierto la recta administración de nuestros bienes.

Consideraban que no había que decir ni escribir nada de forma que los pensamientos fueran demasiado evidentes para la gente normal. Antes al contrario, se cuenta que Pitágoras enseñaba en primer lugar esto a los que frecuentaban su escuela: que una vez purificados de toda impureza, debían guardar una reserva absoluta sobre cualquier enseñanza que escucharan. De tal manera que aquel que primero reveló la naturaleza de lo mensurable y lo inconmensurable a quienes no eran dignos de participar en las doctrinas fue objeto de tanto odio por parte de los pitagóricos que no sólo lo expulsaron de su sociedad común y su modo de vida, sino que construyeron una tumba para él, como se haría para un compañero que hubiera abandonado la vida humana.

247. Y otros dicen también que la divinidad se enfurecía con los que divulgaban las enseñanzas de Pitágoras, de manera que quien reveló cómo la composición de la figura de veinte caras (ésta era un dodecaedro, una de las cinco figuras llamadas sólidos) se contenía en una esfera pereció en el mar como un impío. Pero según otros esto lo sufrió el que hizo públicas las enseñanzas sobre lo irracional y lo inconmensurable.

De forma particular y mediante símbolos se daba toda la educación pitagórica, parecida a enigmas y acertijos,[246] por su carácter sentencioso y arcaico, de manera similar a los divinos vaticinios del dios de Delfos, que parecen en cierto modo difíciles de entender e interpretar para los que consultan el oráculo de forma poco seria. Todas estas pruebas, presentadas de forma variada, se podrían proporcionar sobre Pitágoras y los pitagóricos.

XXXV. Cuál fue la sublevación que se produjo contra los pitagóricos, dónde estaba Pitágoras entonces y por qué causas le atacaron ciertos hombres tiránicos y vengativos

248. Pero hubo algunos hombres que combatieron a los pitagóricos y se rebelaron contra ellos. Sobre el hecho de que esta

conspiración sucediera durante la ausencia de Pitágoras hay acuerdo unánime; pero los autores discrepan sobre el motivo de su viaje en ese momento. Unos dicen que fue a visitar a Ferécides de Siro, otros que viajó a Metaponto. Y se achaca a muchas causas la revuelta. Una de ellas, que la atribuye a un partido llamado cilonio, dice así: Cilón de Crotona era uno de los principales ciudadanos por estirpe, fama y riqueza, pero por lo demás era malhumorado, violento, tumultuoso y de carácter tiránico. Le poseía más que nada el anhelo de compartir el modo de vida pitagórico, y un día se presentó ante el propio Pitágoras, que ya era un anciano. Sin embargo, fue rechazado por las razones mencionadas anteriormente.

249. Tras esto se desató una violenta oposición por su parte y por la de sus partidarios contra el propio Pitágoras y sus compañeros. Tan violenta y tan terrible fue la ambición de Cilón que persiguió junto con sus partidarios hasta el último de los pitagóricos. Por esta causa, Pitágoras se trasladó a Metaponto, donde se dice que murió.

Los llamados cilonios siguieron sembrando la discordia contra los pitagóricos y mostraron todo tipo de enemistad hacia ellos. Sin embargo, hasta cierto momento, prevaleció la nobleza de los pitagóricos y la decisión de las ciudades que quisieron que ellos administraran todo lo que concernía a sus constituciones. Al final, no obstante, los cilonios conspiraron de tal manera contra estos hombres que un día en que todos los pitagóricos se habían reunido en la casa de Milón para debatir sobre asuntos políticos, le prendieron fuego y abrasaron a todos salvo a dos, Arquipo y Lisis, los más jóvenes y robustos, que se las arreglaron para salir a la fuerza.

250. Después de esto, y como no se prestó en las ciudades ninguna atención a esta desgracia, los pitagóricos abandonaron tales prácticas. Y ello sucedió por dos causas: por la negligencia de las ciudades (ya que no hicieron caso a esta enorme desgracia que había acaecido) y por la desaparición de los hombres más aptos para el gobierno. De los dos pitagóricos que se salvaron, ambos tarentinos, el primero, Arquipo, regresó a Tarento, y el otro, Lisis, enojado por este desprecio, se marchó a Grecia, a Acaya, en el Peloponeso. Luego emigró a Tebas, al producirse

allí cierto interés por el estudio. Se cuenta que tuvo como discípulo a Epaminondas, que lo llamaba padre, y que murió en ese lugar. Excepto Arquitas de Tarento, el resto de los pitagóricos se marchó de Italia.

251. Los restantes pitagóricos se reunieron en Regio, donde mantuvieron sus encuentros. Con el paso del tiempo, y como las constituciones iban empeorando [***].[247] Los más famosos eran Fanto, Equécrates, Polimnasto y Diocles, que era de Fliunte, y Jenófilo de Calcidia, en la Calcidia tracia. Así, estos pitagóricos guardaron desde el principio su forma de ser y doctrinas, pero la secta entró en decadencia hasta que noblemente se extinguió. Esto es lo que cuenta Aristóxeno. Por su parte, Nicómaco, de acuerdo con lo general, añade detalles diferentes como, por ejemplo, que la conspiración sucedió durante un viaje de Pitágoras.

252. En efecto, Pitágoras marchó a Delos, para cuidar a Ferécides de Siro, que había sido su maestro y estaba enfermo de la enfermedad llamada pedicular, hasta que lo enterró.[248] Entonces, los que habían sido rechazados por los pitagóricos y expuestos en los monumentos fúnebres los atacaron y los destruyeron por completo. Pero luego, a su vez, éstos fueron lapidados por los italianos y sus cuerpos dejados sin enterrar. Y sucedió que su sabiduría se extinguió con los que la conocían, pues había sido guardada como algo inefable en el pecho de aquellos hombres. Solamente las cosas difíciles de entender y sin explicar quedaron en la memoria de los de fuera de la secta, salvo muy pocas cosas que algunos pitagóricos que por casualidad habían marchado al extranjero salvaron como chispas de un saber oscuro y difícil de comprender.

253. Y ellos, quedando en soledad y totalmente desanimados por lo sucedido, se desperdigaron cada uno en un lugar, perdiendo toda comunicación con los hombres. Habitando en soledad en los yermos, donde cayeran por casualidad, recluidos la mayoría del tiempo,[249] les complacía más la compañía de sí mismos que la de ningún otro. Pero por precaución de que el nombre de la filosofía no se extinguiese totalmente entre los hombres, a fin de que los dioses no se enojaran con ellos por tal cosa, por haber permitido la destrucción completa de tamaño

don, compusieron una serie de comentarios resumidos y simbólicos, así como colecciones de escritos de los antiguos y de las cosas que recordaban. Cada uno los legó al morir a sus hijos, hijas o esposas con la condición de que no se publicaran fuera de la familia. Esta regla se conservó durante cierto tiempo y por tradición se transmitió a sus sucesores.

254. Pero como Apolonio discrepa sobre esto en algún pasaje de su obra y añade muchas cosas que no se han dicho aquí, debemos añadir su exposición sobre la conspiración contra los pitagóricos. Pues él afirma que a Pitágoras le acompañó desde su primera infancia la envidia de los demás. Mientras dialogaba con todos los que se acercaban a él, a todos les gustaba Pitágoras; pero cuando decidió reunirse solamente con sus discípulos, perdió el aprecio general. Ellos[250] permitieron voluntariamente quedar por debajo de uno de fuera,[251] pero se enfadaron cuando les parecieron mejores algunos de sus conciudadanos y supusieron que se reunían para maquinar contra ellos. Y puesto que eran jóvenes que procedían de las familias con más dignidades y bienes, al avanzar en edad sucedió que no sólo sobresalieron en sus vidas privadas, sino también en la administración de los asuntos. Formaron una gran asociación, pues eran unos trescientos,[252] aunque sólo representaban una pequeña parte de la ciudad, que no se regía por sus costumbres ni por su modo de vida.

255. Pero mientras los crotoniatas sólo estuvieron en posesión del territorio existente y Pitágoras no se ausentó, la situación política permaneció igual que en los tiempos de la fundación de la ciudad. A pesar de esto reinaba la insatisfacción y se buscaba el momento oportuno para un vuelco político. Cuando se conquistó Síbaris, Pitágoras se ausentó y se administró la tierra conquistada sin repartirla en lotes según los deseos de la mayoría, el odio silenciado estalló y la multitud se puso en contra de los pitagóricos. Los cabecillas de la oposición fueron precisamente los más próximos a los pitagóricos en cuanto a parentesco y familiaridad. Y la causa de esto fue que muchas cosas de las que hacían los pitagóricos les molestaban, tanto como a la gente corriente, por cuanto éstos tenían muchas peculiaridades frente al resto de los ciudadanos. Y en los asun-

tos importantes pensaban que esto representaba un menosprecio para ellos. Por ejemplo, ninguno de los pitagóricos llamaba a Pitágoras por su nombre, sino que en vida de éste, cuando querían hacer alusión al maestro, le llamaban el «divino», y después de su muerte «aquel varón», de la misma forma en que Homero menciona que Eumeo recordaba a Odiseo:

> «A aquel, oh extranjero, llamarle por su nombre si no está presente
> me avergüenza, pues me amaba y cuidaba de mí sobremanera».[253]

256. De forma parecida, los pitagóricos no se levantaban del lecho antes de que amaneciera y nunca llevaban la imagen de la divinidad en el anillo:[254] lo primero porque honraban siempre el sol al amanecer; lo segundo, para asegurarse de que no estuviera presente en algún entierro o en otro lugar que no fuera puro. Igualmente, no podían hacer nada sin deliberación y reflexión previa, sino que por la mañana debían considerar lo que había de hacerse y por la noche analizar lo que habían conseguido, a la vez para hacer planes y para ejercitar la memoria. De forma semejante, si alguno de sus compañeros mandaba encontrarse para conversar en algún lugar, esperarían allí hasta que llegara, día y noche. En esto los pitagóricos acostumbraban a recordar lo que se les había dicho y no hablaban al azar.

257. En suma, tenían preceptos que guardaban hasta la muerte. Pues en sus últimos momentos se les exhortaba a no blasfemar, sino a hablar con respeto, como los que hacen buenos augurios antes de una navegación, según obran los que viajan por el Adriático. Pero estas cosas, como se ha dicho antes, molestaban por lo general mucho a los que no eran de su círculo, por cuanto reconocían que aquéllos, que se habían educado en común, tenían un modo de ser peculiar en su asociación. Además, sus parientes llevaban especialmente mal y les molestaba que los pitagóricos no dieran la mano derecha a ninguno de sus familiares salvo a sus padres y que compartieran todos sus bienes con su comunidad pero excluyendo a sus familiares. Al comenzar, entonces, la revuelta, todos los demás cayeron prontamente en la enemistad contra los pitagóricos. Y cuando en el consejo llamado de los Mil, Hípaso, Diodoro y Teages postula-

ron que todos participaran del poder de la asamblea y que los gobernantes rindieran cuentas ante una comisión elegida por todos los ciudadanos, los pitagóricos Alquímaco, Dinarco, Metón y Demócedes se opusieron por entender que así se abolía la constitución del Estado. Pero vencieron finalmente los primeros, pues contaban con el apoyo de la muchedumbre.

258. Tras esto, se reunió la mayoría, y entre los oradores se encontraban Cilón y Ninón, que, haciendo uso de la palabra, acusaron a los pitagóricos. El primero procedía de familia rica y el segundo del pueblo. Después de que Cilón pronunciase su discurso –el suyo fue el más largo–, habló Ninón, fingiendo que había investigado los secretos de los pitagóricos, pero falsificando por escrito las cosas que pensaba que les calumniarían más. Conque ordenó al secretario que leyera en público su libelo.

259. Su título era *Discurso sagrado*. Esto es un ejemplo de lo que estaba escrito en él: «A los amigos hay que venerarlos como a los dioses y a los demás someterlos como a las bestias. Esta misma opinión la recuerdan los discípulos con respecto a Pitágoras al decir en verso:

> "A los compañeros los consideraba iguales que a los bienaventurados dioses.
> A los demás los tenía por no dignos de mención ni cuenta".

260. »Hay que alabar especialmente a Homero, en cuyos versos se dice "pastor de pueblos", comparando a la gente común con ganado, pues era partidario de la oligarquía. Hay que combatir a las habas porque son jefes de los sorteos y establecen quién participa en los asuntos públicos.[255] Se incita a la tiranía porque es mejor ser un toro durante un día que un buey toda la vida. Se deben elogiar las constituciones de otros estados y exhortar a la práctica de las que se han decidido por nosotros mismos». En fin, Ninón representó su filosofía como una conspiración contra el gobierno de la mayoría e hizo un llamamiento a los ciudadanos reunidos para que ni siquiera les dieran la palabra. Antes al contrario, los animó más bien a votar en su contra, porque los pitagóricos nunca hubiesen admitido que ellos

hablasen en la asamblea, de haber convencido al consejo de los Mil para que adoptase sus reglas. De manera que, al final, no se permitió el uso de la palabra a aquellos que hubieran impedido escuchar a los demás, sino que Ninón los instó, en señal de enemistad hacia los pitagóricos, a usar su mano derecha, lo que ellos rechazaban, para la votación a mano alzada o por guijarros, considerando vergonzoso que los ciudadanos que habían vencido a trescientos mil enemigos en el río Trais[256] fueran sometidos por los pitagóricos, que eran sólo una milésima parte de los vencidos en aquella ocasión.

261. En suma, con estas calumnias Ninón enfureció tanto a sus oyentes que pocos días después, cuando los pitagóricos celebraban sacrificios en honor de las musas en su morada, cerca del templo de Apolo, una multitud se reunió con la finalidad de poder lanzar un ataque contra ellos. Pero los pitagóricos, presintiendo este ataque, escaparon en parte a una posada, mientras Demócedes se refugiaba junto con los jóvenes en Platea. Los sublevados abolieron las leyes y votaron una resolución en la que se acusaba a Demócedes de reunir a los jóvenes para implantar la tiranía, y proclamaron que pagarían treinta talentos a quien le diese caza. Se libró una batalla y, como sobresaliera Teages ante el peligro, la ciudad le entregó los treinta talentos.

262. Todas estas desgracias pasaron de la ciudad a todo el territorio, y como los fugitivos fueran llevados a juicio, se otorgó a tres ciudades, Tarento, Metaponto y Caulonia, la potestad de decidir sobre ellos. Y parece que los enviados de estas ciudades recibieron dinero a cambio del veredicto, según consta en los archivos de la ciudad de Crotona, de manera que los responsables pudieran marchar al destierro. Habiendo ganado el juicio, además, se expulsó a todos los que no estaban contentos con la nueva situación política y se les exilió junto con sus familias, so pretexto de que no se podía tolerar la impiedad ni separar a los hijos de sus padres. A continuación se abolieron las deudas y se hizo una redistribución de las tierras.

263. Transcurridos muchos años desde entonces, cuando ya Dinarco y sus partidarios habían muerto en otro conflicto, y Litates, el cabecilla de los insurrectos, también había fallecido, cundió la piedad y el arrepentimiento en la ciudad, y se decidió

llamar de nuevo a los que habían quedado de los pitagóricos. Y tras requerir embajadores de Acaya, por su mediación llegaron a un acuerdo con los expulsados e hicieron un juramento ante Delfos.[257]

264. Los pitagóricos que regresaron fueron unos sesenta, sin contar los ancianos, entre los cuales algunos que se habían dedicado a la medicina y cuidaban por medio de la dieta la salud de los enfermos se convirtieron en los caudillos del mencionado retorno. Sucedió que los que se salvaron fueron honrados sobremanera entre la mayoría, en el momento en el que se acuñó el dicho sobre los que actuaban contra la ley: «Las cosas no son como en tiempos de Ninón». Pues bien, este mismo proverbio nació en la época en que los de Turios atacaron el territorio, cuando los pitagóricos prestaron su ayuda y unos junto a otros se arriesgaron a morir en combate. La ciudad, entonces, cambió su inclinación hacia ellos de tal modo que, además de los elogios que hicieron de estos hombres, pensaron que su festival sería más grato a las musas si llevaban a cabo una ofrenda pública en el templo de estas diosas, que, fundado en otro tiempo por los pitagóricos, era el lugar donde éstos solían rendirles honores. Pero baste ya lo dicho sobre la revuelta que se produjo contra los pitagóricos.

XXXVI. Sobre la sucesión de Pitágoras y su muerte, los nombres de hombres y mujeres que heredaron la filosofía de él

265. Según se reconoce de común acuerdo, el sucesor de Pitágoras fue Aristeo de Crotona, hijo de Damofonte,[258] que vivió en la misma época del maestro, siete generaciones antes de Platón. Como tuviera un conocimiento extraordinario de las doctrinas, se le estimó digno no sólo de la escuela, sino también de educar a los hijos del maestro y de casarse con Teano. Se dice que Pitágoras encabezó la escuela durante treinta y nueve años y vivió un total de cien, y que después entregó la escuela a Aristeo por ser el más anciano. Después de éste, Mnesarco, hijo de Pitágoras, fue el cabecilla, y él, a su vez, le pasó el mando a Bulágoras, en cuya época tuvo lugar el saqueo de Crotona. Y después de éste, Gartidas de Crotona fue el sucesor, tras regresar de los viajes que hizo antes de la guerra; sin embargo, perdió la

vida por la desgracia de su patria, siendo el primero que murió de pena.

266. Entre los demás era costumbre que al llegar a una edad avanzada se liberasen del cuerpo como si de unas cadenas se tratara. Pero algún tiempo después, Aresas de Lucania, salvado por ciertos extranjeros, encabezó la escuela;[259] ante él llegó un día Diodoro de Aspendo, quien fue aceptado en la escuela por la escasez de hombres reinante. Pero éste, a su regreso a Grecia, difundió las enseñanzas orales de los pitagóricos. En Heraclea, Clinias y Filolao se esforzaron por escribir acerca de estos hombres. En Metaponto, Teorides y Eurito. En Tarento, Arquitas.

267. De todos los pitagóricos, es probable que la mayoría sean anónimos o bien desconocidos, pero de los conocidos he aquí los nombres:[260]

De Crotona, Hipóstrato, Dimas, Egón, Hemón, Silo, Cleóstenes, Agelas, Episilo, Ficíadas, Ecfanto, Timeo, Buto, Erato, Itaneo, Rodipo, Briante, Evandro, Milias, Antimedonte, Ageas, Leofronte, Agilo, Onatas, Hipóstenes, Cleofronte, Alcmeón, Damocles, Milón, Menón.

De Metaponto, Brontino, Parmisco, Orestadas, Leonte, Damármeno, Eneas, Quilas, Melesias, Aristeas, Lafaonte, Evandro, Agesidamo, Jenócades, Eurifemo, Aristómenes, Agesarco, Alcias, Jenofantes, Tráseas, Eurito, Epifronte, Eirisco, Megistias, Leócides, Trasímedes, Eufemo, Procles, Antímenes, Lácrito, Damótages, Pirrón, Rexibio, Alopeco, Astilo, Lácidas, Hanioco, Lácrates y Glicino.

De Agrigento, Empédocles.

De Elea, Parménides.[261]

De Tarento, Filolao, Eurito, Arquitas, Teodoro, Aristipo, Licón, Hestieo, Polemarco, Asteas, Cenias, Cleonte, Eurimedonte, Arceas, Clinágoras, Arquipo, Zópiro, Eutino, Dicearco, Filónidas, Frontidas, Lisis, Lisibio, Dinócrates, Equécrates, Pactión, Acusalidas, Ico, Pisícrates, Clearato, Leonteo, Frínico, Simiquias, Aristoclidias, Clinias, Habróteles, Pisírrodo, Briante, Helandro, Arquémaco, Mimnómaco, Acmónidas, Dicas y Carofántidas.

De Síbaris, Métopo, Hípaso, Próxeno, Evánor, Leanacte, Menestor, Diocles, Émpedo, Timasio, Polemeo, Endio y Tirseno.

De Cartago, Milcíades, Antes, Hodio y Leócrito.

De Paros, Aecio, Fenecles, Dexíteo, Alquímaco, Dinarco, Metonte, Timeo, Timesianacte, Eumero y Timaridas.

De Locro, Gitio, Jenonte, Filodamo, Evetes, Eudico, Estenónidas, Sosístrato, Eutino, Zaleuco, Timares.

De Posidonia, Atamante, Simo, Próxeno, Cránao, Míes, Batilao, Fedón.

De Lucania, Ocelo y su hermano Ocilo, Aresandro, Cerambo.

De Dardania, Malión.

De Argos, Hipomedonte, Timóstenes, Eveltonte, Trasídamo, Critón y Políctor.

De Laconia, Autocáridas, Cleanor, Eurícrates.

Del país de los hiperbóreos, Abaris.

De Regio, Arístides, Demóstenes, Aristócrates, Fitio, Helicaonte, Mnesíbulo, Hipárquides, Eutosión, Euticles, Opsimo.

De Selinunte, Calais.

De Siracusa, Leptines, Fintias y Damón.

De Samos, Meliso, Laconte, Arquipo, Heloripo, Heloris, Hiponte.

De Caulonia, Calímbroto, Diconte, Nastás, Drimonte y Jéneas.

De Fliunte, Diocles, Equécrates, Polimnasto y Fantonte.

De Sición, Políades, Demón, Estratio y Sóstenes.

De Cirene, Proro, Melanipo, Aristángelo y Teodoro.

De Cícico, Pitodoro, Hipóstenes, Butero y Jenófilo.

De Catania, Carondas y Lisiades.

De Corinto, Crisipo.

De Tirrenia, Nausítoo.

De Atenas, Neócrito.

Del Ponto, Liramno.

En total, doscientos dieciocho.

Las más famosas mujeres pitagóricas fueron Timica, esposa de Milias de Crotona; Filtis, hija de Teofris de Crotona, hermana de Bindaco, Ocelo y Ecelo, hermanas de los lucanios Ocelo y Ocilo; Quilónide, hija de Quilón el Lacedemonio; Cratesiclea de Lacedemonia, esposa del lacedemonio Cleanor. Teano, esposa de Brontino de Metaponto. Mía, esposa de Milón

de Crotona. Lastenia de Arcadia, Habrotelia, hija de Habroteles de Tarento. Equecratia de Fliunte. Tirsénide de Síbaris; Pisírrode de Tarento. Teadusa de Lacedemonia. Beo de Argos. Babelica de Argos y Cleecma, hermana de Autocáridas de Lacedemonia.

En total, diecisiete.

V. «Vida de Pitágoras.» Focio de Constantinopla[1]

1. Dicen que el noveno sucesor de Pitágoras fue Platón, discípulo de Arquitas, y el décimo Aristóteles. Una parte de los discípulos de Pitágoras, los que se dedicaban a la contemplación, se llamaban «reverentes»;[2] los que se ocupaban de los asuntos humanos se llamaban «políticos»; los que cultivaban las disciplinas, ya fueran geométricas o astronómicas, se llamaban «matemáticos». Y los que se congregaban en torno a Pitágoras se llamaban «pitagóricos», los que eran discípulos se llamaban entre sí «pitagóreos» y los que simplemente le imitaban desde fuera «pitagoristas». Se abstenían de comer seres animados y sólo ocasionalmente probaban carne de sacrificios.

2. Y se cuenta que Pitágoras vivió ciento cuatro años. Se cuenta también que Mnesarco, uno de sus hijos, murió siendo más joven y Telauges, su otro hijo, le sucedió. Aisara y Mía fueron sus hijas. Y se dice que Teano no sólo fue su discípula, sino también una de sus hijas.

3. Se dice que los pitagóricos diferenciaban entre la Mónada y el Uno. La Mónada creían que existía entre los inteligibles, y el Uno entre los números. De manera parecida, el Dos existía entre los números. Y decían que la Díada era indeterminada.

4. Porque la Mónada representa la igualdad y la medida, pero la Díada el exceso y el defecto. El término medio, así pues, y la medida no pueden producirse en grados de más y de menos. Pero el exceso y el defecto sí, pues avanzan hacia lo indeterminado.[3] Por esta razón decían que la Díada era indeterminada. Y puesto que todas las cosas proceden de los números desde la Mónada y la Díada, llaman a todos los seres números. Y el número alcanza su perfección en el diez, pues el diez es la síntesis

del cuatro según los números que siguen, y por eso a este número lo llamaban siempre *tetraktys*.

5. Decían que el hombre llega a ser mejor de tres maneras: la primera mediante la comunicación con los dioses (pues por necesidad el que se acerca a ellos en el momento oportuno se separa de todo mal, llegando a ser, en cuanto a capacidades, como un dios);[4] en segundo lugar, en el obrar bien (pues esto es propio de la divinidad y de la imitación divina); en tercer lugar, en el morir, pues si el alma separada del cuerpo en vida se vuelve en cierta medida mejor por sí misma, y la adivinación se produce mientras duerme, en los sueños y en las curaciones extáticas de enfermedades, mucho más mejorará cuando se separe definitivamente del cuerpo.

6. Decían los pitagóricos que la Mónada es el principio de todas las cosas, puesto que decían que el punto es el principio de la línea y ésta del plano, y éste del sólido que constituye el cuerpo. El punto lo concibe previamente la Mónada, de modo que el principio de los cuerpos es la Mónada, de suerte que todas las cosas se producen a partir de la Mónada.

7. Los pitagóricos se abstenían de comer seres animados, suponiendo de forma insensata que la metempsicosis era verdad, y también porque la ingesta de tales comidas espesa el intelecto y, al ser muy nutritivas, causan una digestión pesada. Por esta razón también se abstenían de comer habas, porque causan gases y una alimentación excesiva. Pero también se achaca a muchas otras causas el hecho de que se abstuviesen de comer habas.

8. Se afirma que Pitágoras predijo muchas cosas y que todas ellas sucedieron.

9. Se dice que Platón aprendió sus doctrinas contemplativas y físicas junto a los pitagóricos de Italia, y las éticas de Sócrates. Los fundamentos de la lógica los obtuvo de Zenón y Parménides, ambos eleatas. Pero éstos también pertenecían a la escuela pitagórica.

10. La vista, según Pitágoras, Platón y Aristóteles, discierne los doce colores, el blanco y el negro y los que hay entre medias, el amarillo, el gris, el ocre, el rojo, el azul, el azul marino, el brillante y el gris oscuro.[5] Y el oído puede discernir los sonidos agudos y graves, y el olfato los perfumes y los malos olores y todos

los que hay entre medias de lo podrido, lo húmedo, lo líquido y lo evaporado. Y el gusto discierne entre lo dulce y lo amargo, y los cinco sabores entre medias, pues siete son todos los sabores: dulce, amargo, ácido, picante, poroso, salado y áspero. Y el tacto puede discernir entre más categorías, como por ejemplo lo pesado y lo ligero y lo que hay entre medias, lo caliente y lo frío y lo que hay entre medias, lo áspero y lo suave y lo que hay entre medias, lo seco y lo húmedo y lo que hay entre medias. Los sentidos se localizan en la cabeza y peculiarmente se extienden a los órganos del cuerpo. El tacto se da a la vez en la cabeza y abarca todo el cuerpo y es común a todos los sentidos, pero se hace más evidente en cuanto a sus distinciones en las manos.

11. Decía que había doce órdenes en el cielo; el primero y más externo es la esfera inmóvil, en la cual reside la primera divinidad y los dioses inteligibles, como dice Aristóteles, y que según Platón son las ideas. Después de la esfera inmóvil se ordena el astro de Crono y los seis planetas que le siguen, el que lleva el nombre de Zeus, el de Ares, el de Afrodita, el de Hermes, el de Helios y el de Selene. Luego está la esfera de fuego, seguida de la del aire, y junto a ésta la del agua. La última, sobre todas ellas, es la tierra. Siendo doce los órdenes, en lo inmóvil está la causa primera. Y de lo que está cerca de ella se dice que se ordena con exactitud y de la mejor manera posible, y de lo que está más alejado, que lo hace cada vez peor. El orden se conserva hasta la luna, pero lo que hay bajo la luna[6] ya no es semejante. Por necesidad existe el mal en los lugares en torno a la tierra, pues ha sido creada como fundamento de todo el universo y receptáculo de las cosas que están en su parte inferior. Y todas las cosas de la otra parte quedan bajo la providencia y el orden seguro y predestinado de la divinidad, cuya administración dicen que siguen. Pero lo que está bajo la luna tiene cuatro causas: según la divinidad, según el destino, según nuestra elección y según el azar. Por ejemplo, entrar en una nave o no hacerlo depende de nosotros, pero en cambio si desde la calma se produce una tormenta o una tempestad de repente, es azar; y si la nave se salva en su navegación se debe a la providencia de la divinidad. Y en cuanto a lo fijado por el destino, hay muchos modos y clases, pues es diferente del azar, porque lo uno está fijado, orde-

nado y es seguido, mientras que el azar es espontáneo y pasa por casualidad. Por ejemplo, cuando se pasa de ser niño a muchacho y a las edades subsiguientes de manera propia, esto ocurre de una manera predestinada.

12. El zodíaco se mueve, como también descubrió en sus investigaciones Aristóteles, por causa de la generación de los lugares que hay en torno a la tierra , cuyo fin es el de completar el universo. Pues si se movieran de forma equilibrada siempre sería la misma estación del año, ya fuera verano o invierno o cualquier otra. Pero es que como el sol y los otros planetas se mueven de signo a signo del zodíaco, se producen los cambios de las cuatro estaciones y a raíz de esto se producen los cambios de cada cosa, y los frutos brotan y se dan todas las otras generaciones de los animales.

13. Pensaba que el sol, como demuestra su propia opinión, que dice la verdad, era cien veces más grande que la tierra. Pero la mayoría dice que no es más de treinta veces más grande.

14. Llamaban también «gran año» a la revolución de Crono, porque los demás planetas recorren su propio camino en un tiempo menor, mientras que éste lo hace en treinta años. El planeta de Zeus describe su propio círculo en doce años, Ares en dos y Helios en uno; Hermes y Afrodita, igual que el sol. Y la luna, al estar más cerca y tener el círculo más pequeño, lo hace tan sólo en un mes.

15. Pitágoras fue el primero que llamó al cielo «cosmos» por su perfección y porque a todos los seres vivos los «adornó» bellamente.

16. También Platón y Aristóteles decían con él que el alma es inmortal, aunque algunos que no comprendieron el pensamiento de Aristóteles creen que él decía que era mortal.

17. Él decía que el ser humano es un microcosmos, no porque contenga los cuatro elementos (pues esto existe en cada uno de los seres vivos, en los más perfectos), sino porque alberga todas las potencias del cosmos. Pues en el cosmos hay dioses, hay también cuatro elementos, hay seres vivos irracionales y también hay plantas. Todas estas potencias las alberga el ser humano, pues tiene una potencia divina, la racional, tiene la naturaleza de los elementos y las capacidades de criar, crecer y

reproducirse. Pero en cada una de éstas es inferior: como el atleta del pentatlón, que tiene todas sus capacidades para la competición de una forma inferior a los atletas que sólo practican una de ellas. De esta manera el ser humano es inferior en cada una, pese a tener todas las capacidades. Pues tenemos menor capacidad racional que la que tienen los dioses, menos de cada elemento que los propios elementos. También somos más débiles en coraje y deseos que los animales irracionales, y en crianza y crecimiento somos inferiores a las plantas.

18. De donde se deduce que, constituidos de una variedad de potencias, tenemos una vida difícil de sobrellevar. Pues cada una de las demás cosas se rige por una sola naturaleza, pero nosotros somos llevados en sentidos contrarios por diversas capacidades. Por ejemplo, unas veces somos alzados por la divinidad hacia lo mejor; otras veces, dominados por la parte bestial, hacia lo peor.[7] De la misma manera ocurre con las otras potencias. Pues quien cuidase de la parte divina que hay en nosotros, como un auriga despierto y sabio,[8] podría usar cada una de las otras potencias como es debido, haciendo una mezcla de los elementos, el coraje, el deseo y el anhelo. Pues aquello de «conócete a ti mismo» puede parecer fácil, pero es lo más difícil de todas las cosas. También lo dice Apolo en Delfos, aunque se atribuye la frase a Quilón, uno de los siete sabios. Nos exhorta a conocer nuestras propias potencias, pues conocerse a uno mismo no es nada diferente a conocer la naturaleza del universo entero. Esto es imposible sin filosofar, como nos recomienda la divinidad.

19. Dicen que los órganos del conocimiento son ocho: la percepción, la imaginación, el arte, la opinión, la inteligencia, la ciencia, la sabiduría y el intelecto.[9] De éstos, tenemos en común con los divinos el arte, la inteligencia, la ciencia y el intelecto; con los animales irracionales, la percepción y la imaginación. Privativo nuestro es sólo la opinión. Y la percepción es una vía de conocimiento engañosa, la imaginación es un movimiento en el alma, el arte es la posesión que crea con la razón (y hay que añadir «con la razón» porque incluso una araña crea, pero no con la razón), la inteligencia es la posesión selectiva de lo que es correcto en nuestras acciones, la ciencia es la posesión de las cosas que siempre se mantienen de igual manera y con iguales

características, la sabiduría es la ciencia de las primeras causas y el intelecto es el principio y fuente de todos los bienes.

20. Hay tres partes del buen aprendizaje: astucia, memoria y agudeza. La memoria es la conservación de lo que alguien ha aprendido; agudeza es la rapidez del pensamiento; astucia es la capacidad de aprender lo que no se sabe a partir de lo que se sabe, como en una cacería.

21. Se dice que el cielo tiene tres partes: una es la propia esfera inmóvil; la segunda, el espacio que hay entre la esfera inmóvil y la luna; la tercera, la totalidad del cosmos, es decir, el cielo y la tierra juntamente.

22. Por naturaleza lo más perfecto y lo peor siempre operan a la vez. Y estas cosas son la divinidad y las plantas. Pues la divinidad, y los seres cercanos a ella, lo hacen según el intelecto, y la razón siempre opera, y a su vez las plantas siempre operan, pues crecen por la noche y por el día. El ser humano, en cambio, no opera siempre, y tampoco los animales irracionales, sino que duermen y descansan casi la mitad del tiempo.

23. Los griegos son siempre mejores que los bárbaros en cuanto al carácter, puesto que habitan una tierra más amable. En cuanto a los escitas y los etíopes, los primeros viven atormentados por el frío, los segundos por el calor; compactando la apariencia del cuerpo y tomando dentro el calor abundante y la humedad, resultan indomables. Sucede que los que habitan en aquellos lugares son propensos al peligro y osados. De forma análoga, los que viven cerca de la zona central y de las cumbres participan en la mezcla de sus lugares.[10] Por ello también, como dice Platón, los griegos mejoraron las disciplinas que aprendieron de los bárbaros, y entre los griegos especialmente los atenienses. Por esta razón desde antiguo fueron grandes estrategas, pintores, descubridores de toda arte, de investigación y guerra, y aun de oratoria y matemática. Por ello no es importada de fuera, por así decir, la erudición de los atenienses, sino que les fue procurada por su propia naturaleza, al tener un aire tal, tan seco y limpio, que no sólo resecaba la tierra (razón por la cual el Ática es de suelo árido), sino también las almas de los seres humanos. Pues sucede que el aire seco daña la tierra, pero aprovecha a las almas.

VI. «Vida de Pitágoras.» *Suda*[1]

Pitágoras de Samos, aunque de estirpe tirrena, fue hijo de Mnesarco, un grabador de joyas. Siendo joven emigró con su padre desde Tirrenia a Samos. Aprendió primero de Ferécides de Siros en Samos, y luego también en Samos de Hermodamante, que era de la familia de Creófilo. A continuación, de Abaris el Hiperbóreo y Zares el Mago. Después de haber recibido enseñanzas de los egipcios y caldeos, regresó a Samos y, al encontrarla bajo la tiranía de Polícrates, emigró a Crotona, en Italia. Allí fundó una escuela y tuvo más de seiscientos discípulos. Tenía dos hermanos, el mayor era Eunomo y el mediano Tirreno. Tenía un esclavo de nombre Zalmoxis, en honor del cual los getas hacían sacrificios como si fuera Crono. Tomó por esposa a Teano, hija de Brotino de Crotona. De ella concibió a dos hijos, Telauges y Damón o, según otros, Mnesarco; hay quien dice que también tuvo una hija, de nombre Mía; según otros, hay que añadir a Arignota. Pitágoras sólo escribió tres libros: *Sobre la educación*, *Sobre la política* y un tercero que se considera de Pitágoras pero en realidad es de Lisis de Tarento, discípulo suyo, que se refugió en Tebas y fue maestro de Epaminondas. Algunos le atribuyen los *Versos de oro*. Pitágoras fue el primero que enseñó la abstinencia de la carne de seres vivos y de las habas. Pitágoras murió de esta manera: estando reunido con sus compañeros en la casa de Milón, ésta fue incendiada por alguien enfadado porque no había sido admitido en el grupo. Algunos dicen que lo hicieron los propios crotoniatas, pues suponían que intentaban instaurar la tiranía. Pitágoras fue capturado cuando escapaba, pues al llegar a un lugar lleno de habas, se quedó allí plantado, diciendo que prefería ser capturado antes que pasar por allí, y morir antes que hablar: de esta forma fue muerto por sus perseguidores. Y así murieron la mayor parte de sus compañeros, que eran unos cuarenta.

Primero a los dioses inmortales, como manda la ley,
hónralos y respeta el juramento. Luego a los nobles héroes
y a los démones subterráneos venéralos, cumpliendo las tra-
[diciones,
y honra a los padres y a los familiares más próximos.[1]
De los otros haz tu amigo a quien sea el mejor.
Pronuncia palabras suaves y haz acciones útiles.
No odies al que es tu amigo por causa de un pequeño error
mientras puedas, pues la capacidad mora cerca de la nece-
[sidad.
Y apréndete bien estas cosas, domina tus costumbres:
lo primero el vientre, el sueño, la lujuria
y la cólera. Nunca hagas cosas vergonzosas, ni con otros
ni por tu cuenta; pues has de avergonzarte sobre todo ante ti
[mismo.
Practica la justicia en hechos y palabras;
y no te acostumbres a obrar insensatamente en ningún
[asunto
y sobre todo ten en mente que la muerte les está destinada a
[todos;
y que las riquezas amasadas en otro tiempo, en el siguiente
[perecerán.

Cualquier dolor que sufran los mortales por azares divinos,
si te corresponde por destino, sopórtalo y no te indignes.
Pues es conveniente aliviarlo en la medida que puedas, pero, [atento,
que a los buenos nunca les ha hecho mucho mal la Moira.
Muchas razones usan los hombres, cobardes o nobles;
que ninguna te dé miedo o te disuada
de actuar por ti mismo. La mentira que se diga,
aguántala dulcemente; y lo que ahora te digo cúmplelo [siempre.
Que nadie con palabra o hecho te persuada jamás
para hacer o decir aquello que no sea lo mejor.
Piensa antes de obrar para que no se produzca algo necio.
Actuar o hablar de forma insensata es propio de un hombre [malvado.
Pero lleva a cabo las cosas que no te traerán arrepentimiento.
No hagas nada que no entiendas, sino aprende
lo que necesitas y así crecerá tu vida de forma agradable.
No conviene descuidar la salud del cuerpo,
mas bebe bien y come con mesura, haciendo gimnasia;
y por mesura entiendo aquello que no te perjudicará;
acostúmbrate a tener un género de vida puro y calmado
y guárdate de hacer cualquier cosa que produzca envidia.
No hagas dispendio en el momento inoportuno si conoces [las cosas buenas;
no te portes como un avaro; la mesura es lo mejor de todo.
Haz las cosas que no te vayan a dañar y piensa antes de [actuar.
No dejes que el sueño penetre en tus blandos ojos
antes de haber repasado tres veces cada hecho del día:
«¿Dónde transgredí las reglas? ¿Qué conseguí? ¿Qué deber [dejé sin cumplir?».[2]
Comenzando desde el principio, repítelo y después,
si obraste mal, atorméntate. O, en caso contrario, deléitate.
Esfuérzate en ello, cuídate de ello; conviene decirte estas [cosas.
Esto te pondrá tras los pasos de la divina virtud.
Sí, por aquel que puso en nuestras almas la *tetraktys*,

fuente de la eterna naturaleza. Ea, comienza tu tarea
tras cumplir las oraciones a los dioses. Si has mantenido estos
[preceptos,
reconocerás la composición de los dioses inmortales y de los
[hombres mortales,
cómo todo pasa, cómo todo se mantiene.
Y conocerás lo que es la ley, que la naturaleza es en todo
[igual,
de forma que no tengas esperanza por lo que no la admite ni
[te pase inadvertido.
Conocerás hombres que tienen padecimientos que han ele-
[gido ellos mismos,
desdichados, que están cerca de los bienes pero no los ven
ni los escuchan; pocos son los que comprenden la solución
[de las desdichas.
Tal es el destino que daña sus mientes. En sucesión circular,
una y otra vez soportan interminables desdichas;
pues la Discordia, triste y mala compañera, los daña sin que
[se den cuenta;
desde su nacimiento, Aquélla no conviene aumentarla, sino,
[cediendo, escapar de ella.[3]
Padre Zeus, libéralos a todos de tantos males,
te ruego que les muestres qué demon puede usar cada uno.
Pero tú anímate, pues divina es la raza de los mortales
a los que la sagrada Naturaleza se mostrará ofreciéndose.
De estas cosas, si has recibido algo y conservas mis precep-
tos,
te curarás y salvarás tu alma de estos padecimientos.
Pero abstente de la ingesta de seres vivos, como dijimos en
[las Purificaciones
y en la Limpieza del alma, atendiendo con discernimiento a
[cada cosa
y poniendo como auriga a la razón más alta y superior;
y cuando, tras haber dejado atrás el cuerpo, llegues libre al
[éter,
serás inmortal, una divinidad imperecedera, ya no un
[mortal.[4]

NOTAS

Para facilitar la lectura de las palabras del griego clásico, en la transliteración al español se ha optado por marcar con tilde gráfica sólo aquellos casos en que el acento no recae naturalmente allí donde debe ir en griego. No se han tenido en cuenta la cantidad vocálica ni las iotas suscritas.

Prefacio

1. Burkert 1962a [1972].
2. Frank 1923 [1962].
3. Véanse, p. ej., Harrison 1903 [1991], Eliade 1950 [1983], Dodds 1951 [1960, 2010].
4. Malingrey 1961 y Burkert 1960, págs. 159-177.
5. Zhmud 1997. Véase también Maddalena 1954.
6. Como Philip 1966, De Vogel 1966, Von Fritz 1971 o Van der Waerden 1979, que rechazan la falta de ideas científicas en el Pitágoras genuino.
7. Kahn 2001, págs. 15-17.
8. Kahn 2001 y Riedweg 2002.
9. Kingsley 1995.
10. Véase Kahn 2001, págs. 13 ss.
11. Delatte 1922, Minar 1943.
12. Obras fundamentales a ese respecto son las de Harrison 1903, Burkert 1977 y 1987.
13. Una idea del mundo griego que ha sido tratada de forma aún insuperada por Rohde en su *Psyche*, 1890-1894.
14. Periago Lorente 1987 y 2003, y García Gual 2007.
15. *Historia* X 3-7. Para Burkert 1962a [1972], pág. 116, la fuente de Diodoro es anterior a los historiadores helenísticos Éforo y Timeo, de ahí su valor. Véase en general Parreu 2001.

Primera parte

I. El mito del hombre divino: en torno al «chamanismo» griego

1. Weber 1978, págs. 246 ss. Sobre este modelo, cabe señalar, p.ej., la interesante reflexión que ha propuesto Agamben 2000 y 2003 en el seno de la filosofía política actual acerca del estado de excepción y su genealogía histórica y jurídica, el hombre excepcional y el gobernante

cuya palabra es ley (*auctoritas, potestas*, etcétera). Agamben vincula la excepcionalidad pública contemporánea y las consecuencias jurídicas y biopolíticas que recaen sobre el sujeto con términos que se discutían ya en la teología política de Pablo de Tarso. Véase Taubes 2007.

2. Es conocida la definición moderna de carisma por Weber como «una cierta cualidad o una personalidad individual por virtud de la cual se considera a una persona extraordinaria y es tratada como si estuviera dotada de poderes sobrenaturales, sobrehumanos o, al menos, específicamente excepcionales». Véase Weber 1978, pág. 241.

3. Scheler 1921 [2009], pág. 162.

4. Weber 1973, Troeltsch 1931, Wilson 1982.

5. Para el concepto de *protos heuretés* en el ámbito de las ciencias, véase Zhmud 2001 y 2006, págs. 23-44: la «heurematografía» griega se refiere a menudo a figuras míticas que inventan los diversos saberes y que los importan desde Oriente. El caso de Pitágoras es paradigmático.

6. Para el concepto de «ser intermedio», sigue siendo relevante el libro de Detienne 1963. Para el vocabulario, seguimos el estudio fundamental de Briand 2000, págs. 97-154.

7. Véase también Cornelli 2003, págs. 59-80.

8. Kingsley 1995.

9. Los estudios fundacionales de referencia sobre el *theios aner* son Baur 1832 y Bieler 1935-1936. Véanse las revisiones modernas del concepto en Blackburn 1991, págs. 1-12, y Du Toit 1997, *passim*. Este último autor incluye en su libro un útil estado de la cuestión sobre el concepto de hombre divino entre paganismo y cristianismo en la investigación moderna.

10. Plutarco, *Cons. Apol.* 104.

11. Platón, *Phdr.* 85b.

12. Platón, *Phdr.* 244a, 249d y 265b. Dentro de la locura divina: la primera es la poética, debida a las musas; la segunda, la mística, a Dioniso; la tercera, la profética, a Apolo; y la cuarta, la amatoria, a Afrodita. Según la interpretación platónica del amor, éste es, por supuesto, filosófico.

13. Plutarco, *Ad Colotem* 1119b.

14. Platón, *Soph.* 232c. Du Toit 1997, págs. 11-25, analiza la problemática de la terminología del hombre divino entre paganismo y cristianismo, diferenciando *theios* («divino») de *entheoi* («inspirados»). Se pueden distinguir semánticamente los conceptos de *theios, daimonios* y *thespesios* (*ibid.*, págs. 47-56) como tres categorías (hombre divino, mediador e inspirado por la divinidad), reflejando un trasfondo ético (págs. 67 ss.) y epistemológico (págs. 115 ss.).

15. Platón, *Teet.* 154 d; Aristoteles, *Met.* 1074.

16. Véase Gentili para el origen de esta tradición y Cerri 1983 para el nacimiento del subgénero de la biografía.

17. Homero, *Il.* II 565, *Od.* I 324, XX 124; Píndaro *F.* 7. A. 5; Esquilo, *Pers.* 80; Sófocles, *Ant.* 837; Eurípides *IA.* 626. No nos detenemos a comentar el abundante vocabulario homérico que resalta el parecido o parentesco de los héroes con las divinidades (p. ej., *diós* en Homero, *Il.* II 221, referido al «divino Agamenón», o *diotrephés, ibid.*, 196), tan característico de la idea de que los hombres provienen de los dioses en el pensamiento griego arcaico.

18. Platón, *Phaed.* 255a; Isócrates II 5, 5,145; Antifonte I 47 2.

19. Hipócrates, *Dec.* 5; Galeno XIII 65, 279; Aecio VII 11.

20. Eurípides, *Tr.* 1169.

21. Homero, *Il.* V 663; Píndaro, *Pyth.* I 51-53. *Antítheos*, usado normalmente como adjetivo en el sentido reseñado, funciona también para designar, esta vez como sustantivo, a un dios adverso, tomando otro matiz semántico del preverbio (p. ej., Jámblico, *de Myst.* III 31).

22. Tucídides, VIII 1, así como *theiasmós* se refiere a la adivinación en VII 50. Véase también Plutarco, *Themist.* 126a y *Cam.* 137a.

23. Damascio, *Vit. Isid.* 36.

24. Plutarco, *Quaest. Conv.* I 5 623c; Platón, *Leg.* 682a.

25. En Hom., *Il.* V 438 para decir «semejante a un dios».

26. Heródoto I 111; Píndaro, *Ol.* VIII 67.

27. En Hom., *Od.* V 396, en las tragedias de Esquilo, *Pers.* 601, *Ag.* 1342, etcétera.

28. En el *Fedón* de Platón, 107d, p. ej. En cuanto a la magia, véanse *PMag.Lond.*121.505 y una introducción al tema en Calvo Martínez y Sánchez Romero (eds.), 1987. También el neoplatónico Jámblico usa así la palabra en su *de Mysteriis* IX 1. Para un estudio general del vocabulario mágico, véase Muñoz Delgado 2001.

29. Sobre este particular, véanse Rexine 1985, Boussoulas 1975 y Gundert 1954. Para la interesante evolución del lexema *daimon* desde su significado referido a seres intermedios hasta el más abstracto o psicológico, véase Pellizer 2011, págs. 268-270. Quizá la mezcla de ambos se encuentre en el *daimon* platónico, prefigurado por el pitagórico.

30. Hesíodo, *Op.* 122, 314; Platón, *Resp.* 392a.

31. Como el fantasma de Darío en Esquilo, *Pers.* 620. Más tarde se considerará demon al alma de cualquier fallecido, e incluso a su fantasma, llegando a equipararse con los manes romanos. Véanse Luciano, *Luct.* 24; IG 14.1683; Pausanias, VI 6 8.

32. Rosenberger 2001, Hernández de la Fuente 2008.

33. Salustio 12; Damascio, *de Principiis* 183.

34. Como ha estudiado brillantemente Nieto Ibáñez 2010. La competencia en una religión de tradición profética como la judeo-cristiana era inasumible.

35. Ev. Mateo 8.31.

36. Véase Rodríguez Moreno 1998.

37. Brenk y Rome 1986-1987, García García 1994.
38. Esquilo, *Choe.* 566; Eurípides, *Phoen.* 888.
39. Platón, *Symp.* 201d-203a.
40. Platón, *Apol.* 22b-c.
41. Dodds 1951 [2010].
42. Jaynes 1976, pág. 84.
43. Platón, *Symp.* 202d-e. Véase la interpretación de Reale 2004.
44. Detienne 1963, págs. 52-59, 90, 125, 131.
45. Eliade 1968 [1983].
46. Para una visión de conjunto sobre el chamanismo griego, véase Martin 2004.
47. Véase de nuevo, en general, Eliade 1968 [1983].
48. Meuli 1935, págs. 121-176.
49. Véanse en general la introducción a Eliade 1968 [1983] y Eliade 1983 sobre el chamanismo tracio.
50. Tabiti (Hestia, diosa del fuego del hogar), Papaios (Zeus, dios del trueno), Api (la Tierra), Goitosiro (Apolo), Argimpasa (Afrodita) y Tagimasada (Poseidón), más otros dos dioses de los que Heródoto transmite el nombre griego, Heracles y Ares.
51. Heródoto, IV 71-72.
52. Heródoto, IV 73.
53. Heródoto, IV 68.
54. Eliade 1970 [1985].
55. Butterworth 1966.
56. Para un marco general, véase Dodds 1951 [1960, 2010]; para una lista y estudio de casos particulares, véanse Martin 2004 y Aguilar 1993.
57. Detienne 1967. Para la comparación con Pitágoras, véase Macris 2003.
58. Dodds 1951, págs. 138 ss.
59. P. ej., Homero, *Il.* XVI 851 ss. (profecía de Patroclo a Héctor), *Odisea* XI 23 ss. (consulta de necromancia de Ulises) y XIX 560 ss. (los sueños como origen de profecías).
60. Véase Aristóteles, *Probl.* 957a 32-35.
61. Gil 1967, pág. 131.
62. En el Museo de Esparta (Mus. Inv. 6.), Strocka 1992, Joost-Gaugier 2007.
63. Jámblico, *de Vit. Pyth.*, 82-83, 151; Gorman 1979 [1988], págs. 101, 121; Riedweg 2002 [2005], págs. 8, 64 ss.
64. En general, para los contactos entre órficos y pitagóricos, véanse West 1983, págs. 7-15; Burkert 1962a [1972], págs. 128 ss., y Casadesús 2008, págs. 1053-1078. Sobre los misterios y el pitagorismo, véase Gorman 1979 [1988], págs. 93-94.
65. El fenómeno de la doble cita en este discurso y la figura de

Aglaofamo han sido interpretados como una justificación mítica de la relación entre orfismo y pitagorismo por Brisson 2000, pág. 240.

66. Diodoro IV 25, 2-4. Para la noción de Egipto como modelo y espejo conceptual de Grecia en saberes de toda índole, véase Froidefond 1971.

67. Para Guthrie 1956, pág. 51, la magia estaba estrechamente relacionada con esta música de Orfeo, que tenía un poder taumatúrgico. Sólo hay que recordar las hazañas de Orfeo en la expedición de los Argonautas (Apolonio de Rodas IV, 892 ss.) y, sobre todo, en las llamadas *Argonáuticas órficas* (1264-1291), cuando sobrepasa con su canto mágico el de las sirenas, que, en la última versión, se arrojan al mar vencidas. Por otra parte, hay que recordar que Apolo es un dios celeste y luminoso en la tradición griega posterior, pero muy a menudo se superpone a una antigua etapa ctónica, como atestigua el mito del *Himno homérico* que le hace heredar el oráculo de Delfos de la diosa tierra. Pese a la rectitud helénica tradicional de esta divinidad, como recuerda Detienne 1998, su trasfondo es oscuro.

68. Diodoro de Sicilia I, 96, 4-5. Sobre los restos del culto en las famosas laminillas órficas, véase Bernabé y Jiménez 2001 [2008].

69. Erat., *Catast.* 24, test. 113 Kern, según una tragedia perdida de Esquilo.

70. Platón, *Resp.*, 620a.

71. Flavio Filóstrato, *Vit. Apol. Tyan.*, IV 14. Sobre la cabeza cortada de Orfeo y su virtud profética, véase Santamaría 2008.

72. Para este mito, véanse Calímaco fr. 643; Euforión fr. 13; Plutarco, *de Esu carnium*, I 996 (fr. 210 Kern); Proclo, *in Pl. Tim.* 35 (fr. 109 Kern); Olimpiodoro, *in Pl. Phaed.* 61 (fr. 107 Kern); Nono, *Dion.* VI, 165 ss.

73. Homero le llama «goce para los mortales» en *Il.* XIV 325. Véase también Hesíodo, *Op.* 614.

74. Hesíodo, *Op.* 171 ss.

75. Para esta fiesta sigue siendo relevante el estudio de Harrison 1903 [1991], págs. 32-76.

76. Sobre los misterios de Dioniso, véase Daraki 1994. Un conciso y reciente panorama interpretativo lo ofrece Seaford 2006.

77. Píndaro, *Ol.* II 68 ss.

78. Véase en general Bernabé y Jiménez 2001 [2008], en especial las págs. 61-76.

79. Véase, p. ej., Gorman 1979 [1988], pág. 68.

80. Píndaro, *Pyth.* III 14. Véanse también Ovidio, *Met.* II 605 ss., e Higino, *Poet. Astr.* II 40.

81. Entre otros procedimientos, mediante la sangre de la Gorgona, Ps.-Apolodoro, *Bibl.* III 10 3.

82. Higino, *loc. cit.* y *Fab.* 136; Eliano, *NA* V 2; el resucitado aquí

es Glauco, en otras versiones Tilo. Para los mitos griegos de resurrección, véanse Herter 1965, págs. 189-212, y Espinar y Hernández de la Fuente 2002.

83. Para un panorama sobre este dios y sus santuarios, véase Kerényi 1956.

84. Para un resumen del procedimiento de incubación sanadora en Epidauro, véase Hernández de la Fuente 2008, págs. 234-244.

85. Porfirio, *Vit. Pyth.* 29, 33; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 110. Sobre la curación por la palabra, véase Laín Entralgo 1958a [2005], págs. 75 ss.

86. Eliade 1968, págs. 372-373.

87. Véase de nuevo el panorama de Martin 2004, que reúne a los principales chamanes de la mitología y de las fuentes, empezando por Hefesto y acabando en Pitágoras. Véase un catálogo completo de hombres divinos griegos, desde la época arcaica a la imperial, en Blackburn 1991, págs. 15-96.

88. Heródoto IV, 32; Meuli 1935, págs. 161 ss.; Dodds 1951, págs. 138 y 157.

89. Heródoto IV, 36.

90. Heródoto IV 93-96.

91. Heródoto IV, 13.

92. Heródoto IV, 14-15.

93. Sobre el viaje de Aristeas hay interpretaciones evemeristas, como la de Bolton, 1962, que se centra en su viaje real, y otras que se centran en su carácter chamánico, como la de Dowden 1980, págs. 487-492.

94. Aristóteles, *Met.* A, 3: «Sabemos que Anaxágoras había adoptado esta teoría, pero se atribuye a Hermótimo de Clazomenas haberla formulado antes».

95. La historia se encuentra en Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX, *Ad Phys.* I 7; Plinio, *Hist. Nat.* VII 42; Luciano, *Encom. Musc.* 7.

96. Plutarco, *de Genio Socr.* 2.

97. Diógenes Laercio VIII, 5.

98. Detienne 1967 [2004], págs. 192-193.

99. Diógenes Laercio I, 114 ss.; Pausanias, I, 14, 4.

100. Estrabón 10, 4, 8, y 16, 2, 38.

101. Plutarco, *Conv. sept. sap.*, 159 A.

102. Diógenes Laercio I, 110.

103. El marco de esta cronología ha sido puesto en duda –como estudiamos en otro lugar– y parece que incluso podría trasladarse desde la década de 640 a la época de los exilios de los alcmeónidas, a mediados del siglo VI a.C. Véase Barceló 1993, págs. 120-123.

104. Para el concepto y el uso del oráculo para estas actividades, véase Parker 1983, *passim*, especialmente págs. 140 ss.

105. Plutarco, *Sol.* 12.

106. Platón, *Leg.* 642d-643a.

107. Meuli 1935, págs. 161 ss.

108. Dióg. Laercio I, 114 ss.

109. Sobre el personaje, véase Detienne 1967, págs. 130-131.

110. Holladay 1977.

111. Hengel 1974, Horsley 1984-1985, Piñero 2001.

112. Anderson 1994. Sobre la presentación de Pitágoras en la Antigüedad tardía como *alter Christus*, véase O'Meara 1989, págs. 213-215.

113. Brown 1971-2001.

114. Brown 2001, págs. 781 ss.

115. Bremmer 1992, págs. 205-214. Sobre la santidad de los *theioi anthropoi* como modelo de imitación social, véase también Du Toit 1997, págs. 26-39.

116. Véase Hayward *et al.* 1999.

117. Véanse los textos clásicos sobre el tema –*Apophthegmata Patrum*, *Historia Monachorum in Aegypto*, la *Historia Lausíaca* de Paladio, la *Vida de S. Antonio* de Atanasio, la *Filocalia* y las *Instituciones* de Casiano– y los trabajos de Chitty 1966 y Burton-Christie 1993 [2007]. Sobre la posible existencia de monacato no cristiano, ya sea judío o pagano, véase Filón de Alejandría, *De vita contemplativa*.

118. Para la santidad y la espiritualidad extravagante del Oriente griego, véase la antología de Simón Palmer 1999. Para la espiritualidad del Occidente latino y el culto a los santos, véase la monografía de referencia de Brown 1981.

II. El mito de pitágoras: vidas y enseñanzas del hombre divino

1. Heródoto IV, 95.

2. Isócrates, *Bus.* 28. El contexto es el de un elogio paradójico a un rey de Egipto. Véase Guzmán Hermida 1979.

3. Diόg. Laercio VIII, 36.

4. Respectivamente, Heráclito D/K B 40 y D/K B 129. Véase Huffman 2008.

5. Diόg. Laercio VIII, 1; Heródoto IV, 95; Isócrates, *Bus.* 24. Sobre la biografía de Pitágoras, véanse en general el artículo de Von Fritz en la *Realenzyklopädie* 24, 1963, págs. 171-268, y Huffman 2005a.

6. Diόg. Laercio, *ibid.*; Porfirio, *Vit. Pyth.* 1, 2; Justino XX 4; Pausanias II, 13.

7. Porfirio, *Vit. Pyth.* 9.

8. Véanse los rasgos del niño divino en Norden 1924.

9. Véase, p. ej., Porfirio, *Vit. Pyth.* 2.

10. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 2.

11. Porfirio, *Vit. Pyth.* 10.

12. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 9; Porfirio, *Vit. Pyth.* 2; Dióg. Laercio VIII 2, I 118, 119; Cicerón, *de Div.* I 49.

13. Parece uno de esos seres intermedios, los *dáimones*, de los que habla Hesíodo, *Op.* 106 ss., como resto de los hombres de la edad de oro. En suma, parece que el *theios aner* y maestro de verdad pitagórico (véase Detienne 1967) se asimila a este tipo de divinidad intermedia. Sobre la idea pitagórica de *daimon*, véase de nuevo Detienne 1963.

14. *Suda*, s.v.; Cicerón, *Tusc.* I 16.

15. Aristóteles, *Met.* XIII 4; Plutarco, *Sull.* 36. Véanse Lisi 1985b y Toye 1997.

16. Dióg. Laercio I 116, II 46.

17. Josefo, *C. Apion*, pág. 1034e.

18. Véanse en general West 1983, págs. 47-51; Lisi 1985b; Schibli 1990; Toye 1997; Fowler 1999, pág. 9. Sobre sus poderes proféticos y legislativos, véase Teopompo, FGrHist 115 F71.

19. Acerca del control sobre los animales, que comparte con el chamán Orfeo, véanse Gorman 1979 [1988], págs. 121, y Riedweg 2002 [2005], págs. 2-3. Sobre su aprendizaje órfico, véanse Jámblico, *de Vit. Pyth.*, 151 y Riedweg 2002 [2005], págs. 8-9. Sobre Aglaofamo, véanse Lobeck 1829 y Brisson 2000, que cree que esta intervención de Aglaofamo es un invento neoplatónico para vincular a Pitágoras y Orfeo.

20. Porfirio, *Vit. Pyth.* 8, 21; Dióg. Laercio VIII 8; Gorman 1979 [1988], págs. 106.

21. Dióg. Laercio VIII 2.

22. Kahn 2001, pág. 19.

23. Respectivamente, Hermipo, FGrHist 1026 F 21; Filóstrato, *Vit. Apol. Tyan.* VIII 7; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 151. Véase Riedweg 2002 [2005], págs. 5-6.

24. Dióg. Laercio VIII 3.

25. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 25; Porfirio, *Vit. Pyth.* 17, 41; Dióg. Laercio VIII 3, 8, 21.

26. Diodoro, I 23, 2, y 6-8.

27. Heródoto, II 123.

28. Se puede hablar de un *topos* chamánico del rapto: véanse Jámblico, *de Vit. Pyth.* 13-16, y Gorman 1979 [1988], págs. 63-64.

29. Véanse también Cicerón, *de Fin.* V 27; Estrabón XIV 1 16.

30. Porfirio, *Vit. Pyth.* 18. Dioniso es «*der kommende Gott*» (según un verso de Hölderlin) en la insuperada interpretación de Otto 1933 [1997], págs. 63-67. Sobre Pitágoras como el extranjero que llega a la ciudad, véase Gorman 1979 [1988], pág. 106.

31. Sobre las imágenes de Pitágoras, véase Joost-Gaugier 2007. Eliano, *VH* XII, 32, afirma que Pitágoras llevaba una *taenia* alrededor de la cabeza, una especie de turbante. Véase Joost-Gaugier 2007, pág. 143.

32. Sobre la discusión del bronce de Porticello en el marco de los retratos de filósofos griegos, véase en general Von den Hoff 1994, págs. 27 ss. La datación está establecida entre mediados del siglo V y principios del IV a.C. Se suele excluir que se trate de un filósofo por las marcas en las sienes, que indican que llevaba una diadema. Pero acaso se trate de un turbante pitagórico, según la propuesta de identificación con Pitágoras defendida recientemente por Castrizio 2010, págs. 36-43.

33 Porfirio, *Vit. Pyth.* 18.

34. Jámblico, *de Vit. Pyth.* VI 30. Para el carisma pitagórico en un estudio reciente, véase Macris 2003.

35. Porfirio, *Vit. Pyth.* 9.

36. Burkert 1961, pág. 16: «*Die Frage nach dem historischen Pythagoras*».

37. En ocasiones es su hijo, en otras se identifica directamente con el Apolo Hiperbóreo: Porfirio, *Vit. Pyth.* 20; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 31, 140; Dióg. Laercio, VIII 36.

38. Aristóteles, *Pol.* II 12, 1274a 22 ss.; Porfirio, *Vit. Pyth.* 21; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 130. Para las leyes excelentes de los locrios, véase Platón, *Timeo* 20a ss.

39. Heródoto, II 81; Isócrates, *Bus.* 28.

40. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 28; Porfirio, *Vit. Pyth.* 9.

41. Porfirio, *Vit. Pyth.* 18; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 37.

42. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 255-259; Porfirio, *Vit. Pyth.* 54-57; Dióg. Laercio VIII 39.

43. Unos dicen que pereció en el templo con sus discípulos (Arnobio, *Adv. Gentes* I 40 2: «*Pythagoras Samius suspicione dominationis iniusta vivus concrematus in fano est*») y otros que fue exiliado de Tarento a Metaponto, sin encontrar refugio en ninguna parte (Jámblico, *de Vit. Pyth.* 249; Porfirio, *Vit. Pyth.* 56; Dióg. Laercio VIII 39, 40).

44. Porfirio, *Vit. Pyth.* 54-57; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 248 ss. Véase Minar 1943, págs. 133-135.

45. Cicerón, *De Fin.* V. 2

46. Bryant 1986, págs. 269-296, en especial la pág. 287 (nuestra traducción); Weber 1978, págs. 505-506, 548.

47. Como la *Historia de los milagros* de Apolonio (6) o la *Varia historia* de Eliano (II 26 y IV 17). Sobre los *thaúmata* pitagóricos, véase la lista de Blackburn 1991, págs. 37 ss., que estudia a Pitágoras como «el más importante hacedor de milagros de la era precristiana y modelo de *theios aner* para la posteridad».

48. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 31. Véase también el acertijo en 144.

49. Porfirio, *Vit. Pyth.* 23-24.

50. Gil 2001, pág. 190.

51. Para el análisis de las fuentes sobre los milagros, véase Burkert 1962, págs. 118 ss. [1972, págs. 137 ss.].

52. Según Eliano, *VH* II 26 y IV 17.

53. Sobre la ascesis pitagórica, véanse p. ej., Porfirio, *Vit. Pyth.* 32, y Jámblico, *de Vit. Pyth.* 96.

54. Eliano, *ibid.*; Apolonio, *Mir.* 6. Sobre el tema del parentesco divino, véase en general Des Places 1964.

55. Van der Waerden 1979, pág. 59.

56. Véase también Eliano, *VH* IV 17.

57. Véanse Gorman 1979 [1988], pág. 121; Riedweg 2002 [2005], págs. 3-4.

58. Laín Entralgo 1958a [2005], págs. 75 ss.

59. Para un resumen de los *thaúmata* pitagóricos, véase Van der Waerden 1979, págs. 51-63, y Huffman 2005a.

60. Riedweg 2002 [2005], pág. 58; Strocka 1992, y, en general, Joost-Gaugier 2007.

61. Véase Huffman 2000 y 2006 para un buen panorama de estas doctrinas. Véanse también Kahn 2001 y Riedweg 2002 [2005]. Sobre los pitagóricos en general y hasta el final del siglo IV, véase Von Fritz, *Realenzyklopädie* 24 (1963), págs. 209-268.

62. P. ej., Plinio, *Nat. Hist.* II 20.

63. Platón, *Resp.* 616-617; Aristóteles, *de Caelo* II 9; Gorman 1979 [1988], pág. 182.

64. Dióg. Laercio VIII 12.

65. Dióg. Laercio, *ibid.*

66. Dióg. Laercio VIII 14; Plinio, *Nat. Hist.* II 8.

67. Dióg. Laercio VIII 12, etcétera.

68. Como Dióg. Laercio, VIII 8, o Cicerón, *Tusc.* V, 3, 8.

69. Véase Platón, *Symp.* 204A. Sobre la invención de la palabra, que no ha de atribuirse a Pitágoras sino posiblemente a Platón, véase Burkert 1960, págs. 159-177. Una postura diversa acerca de esta historia se encuentra en Riedweg 2002 [2005], págs. 90-97, para quien *philosophía* sí podría ser una palabra de origen pitagórico, como seguramente lo es *theoría*. Para la metáfora de la vida como teatro, véase Curtius 1948 [1955], cap. 7, epígrafe 5.

70. Kingsley 1995 [2008], págs. 17 ss. y 157 ss.

71. Platón, *Phaed.* 274c-277a.

72. Platón, *Leg.* 672a, *Simp.* 173a.

73. Jenofonte, *Mem.* I 2 60, I 6 11, I 2 13; Platón, *Pol.* 285c, *Prot.* 318a.

74. Véase Platón, *Phaed.* 83e, donde se habla de la «comunión con lo divino, lo puro y absoluto».

75. Platón, *Soph.* 242c-e.

76. Otra posible alusión de Platón a Pitágoras se encuentra en el *Filebo*; véase Kahn 2002, 13-14.

77. Aristóteles, *Met.* 986a29, *Rhet.* 1398b14, *MM* 1182a11.

78. Véanse Kahn, 2001, pág. 16; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 88 y 255.

Recuérdese que Heródoto, II 125, afirma, seguramente hablando de los pitagóricos y en concreto de Pitágoras, que conoce sus nombres «pero no los escribió».

79. Plutarco, *De Alexandri magni fortuna aut virtute*, I 328A.

80. Dióg. Laercio VIII 6.

81. Dióg. Laercio VIII 7 y Heródoto II 81. Como los *Versos de oro*, véase capítulo IV y apéndice.

82. Ión de Quíos fr. 2. Sobre la relación entre orfismo y pitagorismo, véanse Burkert 1962a [1972], págs. 125 ss.; Kahn 2002, págs. 19-22; Casadesús 2008, págs. 1053-1078. El *Discurso sagrado* o *Hierós logos* se relaciona con el culto órfico.

83. Burkert 1987 [2005]; Gorman 1979 [1988], págs. 93-94.

84. Sobre los ciclos de las tres reencarnaciones se puede conjeturar, a partir de Píndaro, *Ol.* II 68 ss., que los justos que, «permaneciendo hasta tres veces a uno y otro lado, se atrevieron a mantener su alma lejos de toda injusticia, recorren el camino de Zeus hasta llegar al baluarte de Crono», es decir, al más allá de los bienaventurados. Sobre el número pitagórico, véase Jámblico, *Theol. Arit.* 40 Ast. Gorman 1979 [1988], pág. 37. En cuanto al número mágico 216, es muy recurrente en el mundo griego y se relaciona, p. ej., con la homeromancia, o adivinación del futuro usando dados y versos de la *Ilíada* (véase Hernández de la Fuente 2008).

85. Homero, *Od.* XI. 489.

86. Dióg. Laercio VIII 4, Aulo Gelio IV 11 14.

87. Porfirio, *Vit. Pyth.* 26; Dióg. Laercio, VIII 5.

88. Empédocles, fr. B117 D/K.

89. Fr. B129 D/K; Porfirio, *Vit. Pyth.* 30-31.

90. Porfirio, *Vit. Pyth.* 20; Eliano, *VH* II 26; Dióg. Laercio VIII 36, etcétera.

91. Jámblico, *de Vit. Pyth.* VI 30.

92. Estobeo, II 7 3 ss.; Porfirio, *Vit. Pyth.* 41; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 86. Véase Lavecchia 2006, págs. 287-291.

93. Plutarco, *De Def. Or.* 413; Dióg. Laercio VIII, 32.

94. Porfirio, *Vit. Pyth.* 30; Dióg. Laercio VIII, 33.

95. Parker 1988. Véanse los reflejos literarios en Píndaro, *Thren.* fr. 4; *Ol.* II 68.

96. Aristóteles, *Magn. Mor.* I 1.

97. Véase Des Places 1964, págs. 26-28. Sobre las laminillas órficas, véanse Zuntz 1971, págs. 277-392, y Píndaro, *Thren.* fr. 62.

98. A 1 8 y A 4 4 (Zuntz).

99. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 86.

100. Véase también Empédocles, 31 B 112, fr. 4 D/K.

101. Véase Lavecchia 2006, págs. 288-289, *passim*.

102. Platón, *Resp.* 500c2-501c3.

103. Platón, *Leg.* 716c1.

104. En Burkert 1982. Véase también Riedweg 2002, págs. 1 ss. Para algunas reflexiones metodológicas sobre el concepto de secta en la Antigüedad, véase Macris 2009.

105. La «religión de los padres», en palabras de Weber 1973.

106. Comparada con las organizaciones religiosas establecidas, la secta tiene un efecto más estricto sobre el comportamiento social, p. ej., en materias como la vivienda y la propiedad común o el compromiso vital con la comunidad. Véanse Weber 1973, Troeltsch 1931 y Wilson 1982.

107. Véanse, en general, Stark y Bainbridge 1985 y Kniss y Numrich 2007. En este tema agradezco la oportunidad que me dio la Universidad de Huelva, y en concreto su Departamento de Sociología y Trabajo Social, para desarrollar mi trabajo de investigación. Mi agradecimiento a los profesores Antonio López Peláez (UNED) y Octavio Vázquez (Univ. Huelva).

108. Polibio V 93 8, Dióg. Laercio VII 191.

109. Act. Ap. V 17, XV 5, XXVI 5.

110. Act. Ap. XXIV 5,14, XXVIII 22.

111. Según la segunda acepción de *secta* del Diccionario de la Real Academia Española.

112. Cicerón, *Cael.* 17, 40.

113. Cicerón, *Brut.* 31, 120.

114. La secta por excelencia de la Antigüedad sería la cristiana, escisión del judaísmo, y que es llamada así por los textos evangélicos y por los primeros padres de la Iglesia. Véase *Vulg. Act.* XXIV 5, Lactancio IV 30 2.

115. El *Codex Justinianeo* (I 9 3) combina ambas palabras: *plurimae sectae et haereses.* Véase Wilson 1982, pág. 89.

116. Burkert 1977 y 1987.

117. Weber 1973 y, sobre todo, Wilson 1982, aplicado al pitagorismo por Burkert 1983.

118. Sobre Pitágoras como procedente del extranjero, véase Gorman 1979 [1988], pág. 25.

119. Estos puntos los resume Riedweg 2002 [2005], págs. 98 ss., según criterios sociológicos de Weber, Troeltsch y Wilson, en seis notas: 1) criterio cualitativo, 2) fundador carismático, 3) organización centralizada y jerárquica, 4) cohesión espiritual, 5) forma de vida reglada y 6) confrontación con el mundo externo.

120. Porfirio, *Vit. Pyth.* 37.

121. Sobre el aprendizaje del método en Egipto, véase Porfirio, *Vit. Pyth.* 12. Sobre el aprendizaje de la Pitia de Delfos, véase Dióg. Laercio VIII 8. Véanse asimismo los *akoúsmata* que refieren Jámblico, *de Vit. Pyth.* 82-86, y Riedweg 2002 [2005], págs. 64 ss.

122. Véanse Lévy 1927 y Gorman 1979 [1988], pág. 67.

123. Gorman 1979 [1988], pág. 96. La idea de que la vida es como un espectáculo, ya unos juegos, como en esta anécdota, ya una escena teatral, es una de las metáforas más antiguas de la humanidad. Véase al respecto Curtius 1948 [1955], cap. 7, epígrafe 5. Sobre la fecunda discusión entre vida activa *(bíos praktikós)* y vida contemplativa *(bíos theoretikós)*, véase el clásico ensayo de Joly 1956.

124. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 71.

125. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 72. Véanse en general Mensching 1926 y Sesterhenn 1983. Sobre el voto de silencio pitagórico como integración social, véase también Piro 2005.

126. Así se deriva de Jámblico, *de Vit. Pyth.* 94. Sobre su fama, véase Isócrates, *Bus.* 28. Sobre el secretismo en la secta y sus funciones religiosas, políticas y filosóficas derivadas, véase Brisson 1987.

127. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 89.

128. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 72, 74.

129. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 81-82.

130. Porfirio, *Vit. Pyth.* 42.

131. Así, Burkert 1962a [1972], págs. 166 ss., 177. Véanse también los rituales de purificación en la ley sacra, en Cirene Robertson 2010, págs. 272-374, o, en general, Burkert 1985, págs. 75-76.

132. Porfirio, *Vit. Pyth.* 20.

133. Porfirio, *Vit. Pyth.* 21.

134. Véase Burkert 1962a [1972], págs. 192 ss.

135. Sobre la amistad pitagórica como solidaridad sectaria, véase Konstan 1997, págs. 82, 115

136. Cicerón, *De leg.* I. 12, *De Off.* I 7; Dióg. Laercio, VIII 10; Gorman 1979 [1988], pág. 105.

137. Porf., *Vit. Pyth.* 32-33, 40. Sobre la meditación, véase Riedweg 2002 [2005], pág. 32.

138. Porfirio, *Vit. Pyth.* 7, 19. Confirma la segunda versión Dióg. Laercio VIII. 20. Véase, en general, Haussleiter 1935. Sobre los tabúes alimentarios, véanse las obras clásicas de Harris 1985 y Lévi-Strauss 1964.

139. Véanse Aristóteles, *Rhet* I 14 2; Sexto Empírico IX 127.

140. Aristófanes, *Ran.* 1032; Platón, *Leg.* 782c; Plutarco, *Mor.* 159c.

141. Plutarco, *de Esu carn.* 993, 996, 997.

142. Porfirio, *Vit. Pyth.* 43-44. Véase también Aulo Gelio IV 11 11-12.

143. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 82.

144. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 85.

145. Véase Robertson 2010. En general, véase Parker 1983.

146. Porf., *Vit. Pyth.* 7; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 85, 108.

147. Dióg. Laercio VIII 19, 34; Porfirio, *de Abst.* I 26; Jámblico,

de Vit. Pyth. 98.

148. Diόg. Laercio VIII 34.

149. Jámbl., *de Vit. Pyth.* 73-74.

150. Véanse ejemplos en Jámblico, *de Vit. Pyth.* 94, 98, 101.

151. Para la comparación con la sociedad espartana, véanse los rituales descritos en Plutarco, *Lyc.* 12. Para la sisitía, véase Jenofonte, *Const. Sp.* V 2, XIII 7, XV 4; *Hell.* V 3 20.

152. Jámbl., *de Vit. Pyth.* 237, 238; Riedweg 2002 [2005], pág. 103.

153. Porfirio, *Vit. Pyth.* 54-55. Sobre el impacto político del grupo, véanse Delatte 1922, Von Fritz 1940, Minar 1943, Burkert 1962a [1972], pág. 115.

154. Platón, *Resp.* 600a; Isócrates, *Bus.* 28.

155. Heródoto II 81.

III. El mito del pitagorismo: la caverna, el adivino y la comunidad

1. Burkert 1985, pág. 24; Tyree 2001; Bradley 2000, págs. 5, 22. En general, sobre las cuevas y los orígenes de la mentalidad religiosa griega, véase Ustinova 2009.

2. La palabra está atestiguada ya en el Lineal B micénico como *te-me-no*. Por lo demás, también se refiere al territorio marcado y asignado a un *basileus* homérico: Homero, *Il.* VI 194, XX 184, 391.

3. Pausanias IX 39.

4. Pausanias III 25 y VII 21; Arriano III 4.

5. Hay que recordar una posible etimología de Delfos como «útero» (*delphys* en griego).

6. Pausanias V 14, 10.

7. Diodoro de Sicilia XVI 26.

8. Ustinova 2009, págs. 121-153, 257.

9. Pausanias VII 3 1.

10. Tácito, *An.* II 54; Plinio el Viejo, II 232.

11. Estrabón VI 29-30, Dión Casio LXVIII 27 y Damascio, en Focio, *Bibl.* 344 ss.

12. Estrabón V 4 5.

13. Véanse Eliade 1956 [1974], Delcourt 1982 y Martin 2004.

14. Homero, *Il.* XVIII 136 ss.

15. Homero, *Il.* I 590 ss.; Valerio Flaco II 8.5; Ps.-Apolodoro, *Bibl.* I 3 5.

16. Homero, *Il.* XVIII 394 ss.

17. Véase en general Delcourt 1982, págs. 39 ss.

18. Homero, *Il.* I 571 ss.; Cicerón, *De Natura Deorum* III 22; Estacio, *Silv.* III 1 130.

19. Apolonio Rodio, *Arg.* III 36, IV 760; Estrabón, VI 2 10; Filós-

trato, *Vit. Apol. Tyan.* V 16.

20. Calímaco, *Himn.* III 46; Virgilio, *Aen.* VIII 372; Nono, *Dionys.* XIV 17.

21. Platón, *Resp.* 378d.

22. Pausanias I 20 2-3; Higino, *Fab.* 166.

23. Véase de nuevo Eliade 1956 [1974], cap. 10.

24. Hom., *Il.* XVIII, 400-404; Apolod., *Bibl.* III, 4,2.

25. Hom., *Il.* XIV, 165 ss., *Od.* VII 93 ss.; Apolonio Rodio, *Arg.* III, 205. Incluso un palacio subterráneo para el rey Enopión de Quíos en Pseudo-Apolodoro, *Bibl.* I 27.

26. Hom., *Il.* 15. 310 ss.; Hesíodo, *Asp.* 122 ss.; Apol., *Bibl.* II, 4, 11; Higino, *Fab.* 140; Séneca, *Phaedra* 189 ss.

27. Hom., *Il.* XVIII, 375 ss., 415 ss.; *Od.* VII, 92-95.

28. Hesíodo, *Op.* 53-105; Ps.-Apolodoro, *Bibl.* I, 9, 26.

29. Pausanias, I 20 3.

30. Kunsthistorisches Museum, Viena, 3577.

31. Sobre estos seres mediadores y su papel en la religión griega arcaica, véase el excelente estudio de Blakely 2006, en especial las págs. 13-31. La autora ofrece una interesante comparación con los estudios de antropología en África.

32. Escolio a Apolonio de Rodas, Arg. I 1129 ss. Véase Zhmud 2006, pág. 24. La relación con el *protos heuretés* Pitágoras se establecerá más adelante.

33. Sobre estos seres hay diversos estudios ya clásicos, como: Hemberg 1952 (dáctilos), Jeanmarie 1939 (curetes), Kerényi 1945 y Hemberg 1950 (cabiros). Más moderno es el estudio de Dasen 1993 sobre estos genios, normalmente enanos, en la tradición griega y en sus precedentes egipcios.

34. Diodoro de Sicilia XVII 7.

35. Diodoro de Sicilia V 64.

36. Clemente de Alejandría, *Strom.* I 362.

37. Cicerón, *De Nat. Deor.* III 16.

38. Plutarco, *De Mus.* 5.

39. Plutarco, *De Fac. in Orb. Lun.* 30.

40. Véase Jeanmarie 1939.

41. *Himno Hom. a Apol* 296, Pausanias IX 37 y 39.

42. Véase Heródoto, I 46; Eurípides, *Ion*, 300; Aristófanes, *Nub* 502. Sobre Trofonio, véase Bonnechere 2003.

43. Pausanias IX 39.

44. Homero, *Od.* XIX 178.

45. Platón, *Leg.* 624b; Ps.-Platón, *Minos* 319d-e.

46. Eurípides, fr. 472.10.

47. Diög. Laercio I 114 ss.

48. Platón, *Leg.* 642d-643a; Plutarco, *Sol.* 12; Ustinova 2009, pág.

217.

49. Heródoto IV 93-96.

50. Eliade 1970 [1985, pág. 43].

51. Diόg. Laercio, VIII 41. Véase también Burkert 1962a [1972], págs. 154 ss.

52. Véase Fernández Marcos 1975.

53. Sokolowski 1955, 1962 y 1969; Lupu 2005.

54. Véanse algunos ejemplos en Hernández de la Fuente 2011.

55. Sobre el sueño profético y el vuelo del alma, véase Cicerón, *De div.* II 62. Véase también Aguilar 1993. Por otro lado, para los adivinos griegos, se puede consultar un catálogo completo de profetas ambulantes, curadores y hacedores de milagros en Blackburn 1991, págs. 15-96. Véase también Hernández de la Fuente 2008.

56. Homero, *Od.* XV 224-241.

57. Ps.-Apolodoro, *Bibl.*, II 2 2.

58. Ps.-Apolodoro, *ibid.*

59. Diodoro de Sicilia IV 68 4. Los adivinos que alcanzan el poder político constituyen un patrón también presente en el mundo oriental, desde el Imperio hitita hasta el mundo hebreo. Sobre Melampo y su comparación con adivinos orientales, véase Bremmer 2008, págs. 147-149.

60. Löffler 1963.

61. Heródoto II 49; véase también VII 221, IX 34. Sobre Melampo y Dioniso, véase Scarpi 1980.

62. Platón, *Apol.* 22b-c.

63. Sobre ambos hermanos, véase Ps.-Apolodoro, *Bibl.* III 12 5. Sobre el episodio de la serpiente, véase Eustacio, *Comm Hom.* 663.40. Casandra y Héleno simbolizan cada uno un tipo de adivinación, inspirada y técnica, respectivamente; véase Hernández de la Fuente 2008, págs. 63 ss.

64. Pausanias II 13, 7.

65. Ps.-Apolodoro, *Bibl.* I 8 2.

66. Diodoro de Sicilia IV 65 5; Higino, *Fab.* 70, 73.

67. Ps.-Apolodoro, *Bibl.* III 6 2.

68. Hesíodo, *Eoai* 99; Píndaro, *Nem.* VI 13 ss., IX 16 ss., y especialmente X 9 16.

69. Heródoto I 46; I 49; I 52; VIII 134.

70. Sobre la vertiente curativa de este adivino, véase Vicaire 1979, págs. 13 ss.

71. Sobre Tiresias como mediador, véase el análisis de García Gual 1975. Véase también el estudio estructural del mito por Brisson 1976, y los trabajos de Loraux 1989 y Ugolini 1995. Sobre el cambio de sexo y el hermafroditismo en el mundo griego, véanse Delcourt 1958 y Brisson 1986, que ve en el fenómeno una marca del mediador. En pa-

ralelo a Tiresias, pero de carácter divino, hay otro personaje profético con características chamánicas: el dios marino Proteo, el «anciano hombre del mar» (*halios geron*; véase Homero, *Odisea* IV 365 ss.). Proteo podía transformarse en diversos animales u objetos y sólo si uno lo atrapaba cuando salía del agua podía preguntarle por el futuro, que estaba obligado a revelar (Homero, *Odisea* IV 410 ss.; Filóstrato, *Vida de Apolonio* I 4).

72. Véase, p. ej., Sófocles, *Oed. Tyr.* 405 ss.

73. Véanse los motivos D 513 y D 513.1 en Thompson (1955-1958).

74. Como vio Delcourt 1958 [1970, pág. 61].

75. Hom., *Od.* X 490-495.

76. Calímaco, *Himno* V 77-136.

77. Higino, *Fab.* 75; Ps.-Apolodoro, *Bibl.* III 6 7.

78. Véase Hesíodo, fr. 271. Sobre el encuentro con las serpientes, véase Ugolini 1995, págs. 56 ss.

79. Mopso, experto en ornitomancia y cleromancia, no sólo alcanzó un estatus épico, gracias a su participación en la saga argonáutica (Píndaro, *Pyth.* IV 189-191), sino también político. A él y a su madre, Manto, se les atribuye la fundación de una dinastía profética y de una serie de importantes santuarios oraculares de Apolo en Asia Menor, como Claros y Hierápolis. Se trata de la clásica figura del adivino errante, seguramente dotada de un trasfondo prehelénico (el hitita Moksus o el rey lidio Moxo), según el reciente estudio de Bremmer 2008, págs. 133 ss., que compara su actividad sociorreligiosa con la de otros adivinos griegos (Melampo) y semíticos (Balaam). Algunas características comunes remiten a la figura del chamán que puede hablar con los animales, como muestra también su condición de adivinos errantes que acaban estableciendo un reino o un santuario fijo.

80. Ps.-Apolodoro, *Bibl.* III 6 7; Ovidio, *Met.* III 87 ss.

81. Eliade 1970 [1985, pág. 50].

82. Últimamente, sobre todo Kingsley 1999 [trad. esp., págs. 53-57].

83. Diels 1897 [2003], págs. 14 ss.

84. Kingsley 1999 [trad. esp., págs. 77-81].

85. Estrabón VI 1, 1; Plutarco, *Adv. Colot.* 1126a; Dióg. Laercio IX 23.

86. Kingsley 1999 [trad. esp., págs. 58-62].

87. Ustinova 2009, pág. 193.

88. Véase Platthaus 2004, quien indaga sobre el simbolismo literario y psicológico de la *katábasis* que se encuentra presente en el imaginario de la modernidad, desde los viajes al más allá en Homero y Virgilio al *Ulises* de Joyce.

89. Mauduit 1998.

90. Kingsley 1995 [2008], págs. 291-304, analiza las características

taumatúrgicas del filósofo y su conciencia de ser un hombre divino. Contra esta opinión y por un uso metafórico de su concepto de sí mismo como ser divino, véase Chitwood 2004, págs. 20-23.

91. Diόg. Laercio VIII 61. Sobre la consideración de hombre divino, véase Bollack 2003, pág. 13.

92. Kingsley 1995 [2008], pág. 382, lo relaciona con el culto de Hécate. Lo ha comparado también con el muslo de oro de Pitágoras. Hay una interpretación desde antiguo que afirma que la sandalia era la prueba del engaño que pretendía Empédocles arrojándose al Etna para que no quedara rastro de él, como si, divinizado, hubiera tenido una apoteosis.

93. Comenzando por el propio Platón (Vegetti 1995).

94. Horstmanshoff *et al.* 2004.

95. Fr. 1/ 112 Inwood.

96. Rubin Pinault 1992. A finales de la década de los ochenta se publicaron dos ediciones distintas de estos textos apócrifos del corpus hipocrático (Smith 1990, Sakalis 1989). Algunos tienen posibles influencias pitagóricas, como el *Peri hebdomadon*; véase Mansfeld 1971.

97. Temkin 1991.

98. Dzielska 1986, Koskenniemi 1998.

99. Diller 1934.

100. Rosenthal 1990.

101. Cicerón, *De Divin.* I 3 46: «*Cumque huic rei [scil. vera divinatione,* véase *supra] magnam auctoritatem Pythagoras iam ante tribuisset, qui etiam ipse augur vellet esse*».

102. Sobre el monte Carmelo y Elías, véase el *Libro de los Reyes* I 18, 19-40, y II 2, 25. Sobre los esenios, véase Josefo, *Bell. Jud.* II 119, 158, 160. Hay que recordar que en la cueva del monte Carmelo donde, según la tradición, profetizaba Elías, se fundó la orden monástica carmelita en el siglo XII.

103. Porfirio, *Vit. Pyth.* 17. Para otro ejemplo de esta estancia subterránea de Pitágoras, véanse los «doscientos siete años» que decía haber pasado en el Hades en Diόg. Laercio VIII 14.

104. En su culto subterráneo (los llamados «misterios cretenses» de Zeus), el dios recibía el sobrenombre de Zagreo, en coincidencia con el Dioniso ctónico y órfico que se ha comentado anteriormente como ejemplo de divinidad chamánica. Véase Jámblico, *de Vit. Pyth.* XXI 100.

105. Blakely 2007.

106. Sobre los misterios cretenses, véanse Diodoro de Sicilia, III 61; Cicerón, *De natura deorum*, III 21 53.

107. Porfirio, *Vit. Pyth.* 9.

108. Véanse Lévy 1927, Gorman 1979 [1988], págs. 81 y 87, y Bremmer 1992.

109. Dióg. Laercio VIII 41.

110. Heródoto, V 94-96.

111. Apolonio, *Mir.* 6.

112. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 144. Véanse Delatte 1915, pág. 16, y Riedweg 2002 [2005], pág. 34.

113. Burkert 1962a [1972], pág. 429.

114. Proclo, *in Eucl. Elem.* I. 47. Véanse también Dióg. Laercio VIII 12; Porfirio, *Vit. Pyth.* 36; Cicerón, *De natura deorum*, III 88.

115. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 115.

116. Eliade 1956 [1974].

117. Estrabón X 3 9-10.

118. Estrabón X 3 11.

119. Estrabón X 3 12-15. Cita de Eurípides, *Bacch.* 120 ss.

120. I, 67-68. Véanse también Pausanias, III 3 5-6, y Diodoro de Sicilia, IX 36 3.

121. Plutarco, *Thes.* 36; *Cim.* 8, 5-7.

122. Burkert 1962a [1972], pág. 375.

123. Porfirio, *Vit. Pyth.* 40.

124. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 12-16.

125. Porfirio, *Vit. Pyth.* 34.

126. Véanse Kingsley 1999 [trad. esp., págs. 77-85] o Dodds 2006 [1980], págs. 138-148.

127. Gorman 1979 [1988], págs. 93-94; Riedweg 2002 [2005], pág. 31. Sobre el *kykeon*, véase Kerényi 2004, págs. 185 ss.

128. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 4-5.

129. Riedweg 2002 [2005], págs. 72-73.

130. *Himn. Hom. a Apolo* III.

131. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 25; Dióg. Laercio VIII 13.

132. Diodoro de Sicilia X 3-7; Porfirio, *Vit. Pyth.* 15, 55.

133. Porfirio, *Vit. Pyth.* 16.

134. Explicación evemerista del mito de Apolo como fundador del santuario de adivinación en Delfos, tras matar a la serpiente Pitón, y de elementos rituales como el trípode.

135. Schibli 1990, págs. 1-11.

136. Teopompo, *FGrHist.* 115 F71.

137. Porfirio (*Vit. Pyth.* 8, 21) y Dióg. Laercio (VIII 8) llaman a la Pitia, respectivamente, Aristoclea y Temistoclea. Véase Gorman 1979 [1988], pág. 92.

138. Porfirio, *Vit. Pyth.* 41.

139. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 105.

140. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 177. Véase Gorman 1979 [1988], pág. 187.

141. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 161, y *Porfirio, Vit. Pyth.* 20.

142. Eliano, *VH* II 26; Dióg. Laercio VIII 13; Jámblico, *de Vit.*

Pyth. 8, 91, 141.

143. Diog. Laercio VIII 69. Véase Kingsley 1995 [2008], págs. 382 ss., para la comparación.

144. Meuli 1935, págs. 161 ss.; Diog. Laercio I 114 ss. Sobre el muslo de oro como tatuaje, véase Gorman 1979 [1988], pág. 127.

145. Para el mito, véanse Licofrón, *Alex.* 149 ss.; Higino, *Fab.* 83; Ovidio, *Met.* VI 405 ss.

146. Bóreas es situado allí por Sófocles, *Ant.* 980, y Esquilo, *Ag.* 193, entre otros, mientras que Aristóteles, *Met.* 1. 13. 350b, localiza la región al norte de Escitia.

147. Porfirio, *Vit. Pyth.* 28. Véase también Diog. Laercio, VIII 11.

148. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 135 y 140.

149. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 81-82.

150. Gorman 1979 [1988], pág. 97; Hernández de la Fuente 2008, págs. 158-164.

151. Ovidio, *Met.* XV 15. Alude a ello Jámblico, *de Vit. Pyth.* 52, cuando refiere el discurso de Pitágoras a los más jóvenes.

152. Tucídides VI 3; Plutarco, *Amat. Narr.*, pág. 772; Pausanias V 7 2; Estrabón VI 262, 269.

153. Homero, *Od.* XVII 382.

154. Detienne 1967 [2004], págs. 92-93.

155. Véase, p.ej., Lowry 2010 y Blakely 2006, págs. 163-226.

156. Pausanias II 31 3.

157. Pausanias III 31 5; IX 26 3.

158. Véase Hernández de la Fuente 2008, págs. 148-177.

159. Los estudios de referencia son Delatte 1922, Von Fritz 1940 o Minar 1943. Para un estudio marco reciente, véase Hidalgo de la Vega 2001. Sobre Pitágoras como «consejero político» y a la vez figura religiosa, véase Riedweg 2002 [2005], págs. 60 ss.

160. Son siete castas para Heródoto (II 164) y tres para Isócrates (*Bus.* 15-16), tal vez un reflejo de las teorías platónicas sobre la organización política en la *República*, aunque parece que ya Hipódamo (según Aristóteles, *Pol.* 1267b 30 ss.) establecía esta división.

161. Véase Froidefond 1971.

162. Véase Hernández de la Fuente 2010a, págs. 110-114.

163. Plutarco, *Lyc.* 4-5.

164. Isócr., *Bus.* 18-20.

165. Heródoto, I 65 5, y Diodoro de Sicilia, VII 12, transmiten el oráculo de Apolo a Licurgo estableciendo la constitución espartana.

166. Plutarco, *Sol.* 12.

167. Diog. Laercio, IX 23. Sobre los legisladores pitagóricos, véanse Porfirio, *Vit. Pyth.* 21; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 130.

168. Aristóteles, *Pol.* II 12, 1274a 22 ss.

169. Platón, *Tim.* 20a ss. El filósofo sostendrá en ese mismo diá-

logo (22e ss.), en una paradoja que contrasta con todas estas tradiciones, que fueron los egipcios los que imitaron las leyes de la antigua Atenas del mito.

170. Dióg. Laercio VIII 3, 13; Porfirio, *Vit. Pyth.* 17; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 25; Cicerón, *Tusc.* Qu. V 3.

171. Porfirio, *Vit. Pyth.* 9.

172. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 28.

173. Heródoto I 131.2.

174. Aunque conocemos un pitagórico con este nombre involucrado en la revuelta de Cilón; véase Jámblico, *de Vit. Pyth.* 257-261.

175. Dióg. Laercio, VIII 83; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 104, 267. Zhmud 1997, pág. 70, apoya esta interpretación.

176. Aristóteles, *Met.* A 5. Aristóteles y su escuela le citan en ocasiones, pero nunca le consideran pitagórico. Véase Lloyd 1991, pág. 167.

177. Tucídides 3, 79-84; 6, 53 ss. Lintott 1983, Gehrke 1985.

178. Heródoto VIII 47.

179. Riedweg 2002 [2005], págs. 17-18; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 221, 255, etcétera. Parece que, entre las fuentes, Nicómaco identificaba a los pitagóricos con demócratas, mientras que Teopompo decía que eran tiránicos.

180. Dióg. Laercio VIII 3. Véase también Jámblico, *de Vit. Pyth.* 254, que alude a la elección de miembros entre las mejores familias y atribuye a los pitagóricos una tendencia aristocrática (siguiendo a Apolonio). Por su parte, Porfirio, *Vit. Pyth.* 54, cita a Aristóxeno y se hace eco del interés de la ciudad en dar poder político al grupo.

181. Porfirio, *Vit. Pyth.* 18; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 37.

182. De Vogel, 1966, págs. 218 ss.

183. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 37-57; Van der Waerden 1979, págs. 188-201; Riedweg 2002 [2005], págs. 11-12.

184. Porfirio, *Vit. Pyth.* 18. Véase Riedweg 2002 [2005], págs. 11-13, y Plebe 1988, págs. 17 ss.

185. Van der Waerden 1979, pág. 192.

186. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 46-49; Porfirio, *Vit. Pyth.* 20 (Nicómaco, *FGrHist.* 1063 F1). Véase Riedweg 2002 [2005], págs. 14-17: «*Receiving laws and instructions from him as if they were divine orders*».

187. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 80.

188. Focio, *Bibl. Cod.* 249.1.

189. Delatte 1922, pág. 30. Discrepa Gorman 1979 [1988], págs. 131 ss., que minimiza la influencia política de la secta.

190. Sobre Alcibíades y este escándalo, véase De Romilly 1997, págs. 101 ss.

191. Kahn 2001, pág. 47; Konstan 1997, pág. 115.

192. Estrabón I 3 4. Véase Huffman 2005b.

193. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 133, 177.

194. Para Pitágoras como consejero político, véase Riedweg 2002 [2005], págs. 60-61.

195. Para el carácter aristocrático de los pitagóricos, véanse Von Fritz 1940, pág. 72, y Gorman 1979 [1988], pág. 189.

196. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 220-221.

197. Véase *infra* y Jámblico, *de Vit. Pyth.* 255.

198. Véase Jámblico, *de Vit. Pyth.* 133.

199. P. ej., el intento de golpe de Estado de Cilón en Atenas en 632 a.C., abortado por Megacles el Alcmeónida violando el derecho de acogerse a sagrado, o el derrocamiento de la tiranía por Clístenes con apoyo espartano y de los oráculos contra los pisistrátidas en 510 a.C., casi a la vez que la revuelta antipitagórica, etcétera.

200. Van der Waerden 1979, págs. 207 ss.

201. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 255.

202. Ya fuera en la casa de Milón, que fue incendiada según algunas versiones, ya en persecuciones por las calles y campos de Crotona. Véanse Jámblico, *de Vit. Pyth.* 255-259; Porfirio, *Vit. Pyth.* 54-57; Diόg. Laercio VIII 39.

203. Weber 1978, págs. 246 ss., 515 ss.; Von Fritz 1940, pág. 72; Gorman 1979 [1988], págs. 189-192.

204. Polibio II 39.

205. Para el fenómeno en general, véase Gehrke 1985.

206. Véase de nuevo Justino, XX 4; para la narración de toda la *stasis*, véase Jámblico, *de Vit. Pyth.* 240-262.

207. Estrabón, VIII 7 1. Confirma esta mediación aquea Jámblico, *de Vit. Pyth.* 263.

208. Véanse *supra* y los textos de Diόg. Laercio VIII 39, 40; Porfirio, *Vit. Pyth.* 56; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 249.

209. Diόg. Laercio VIII 6.

210. Nos remitimos a Dodds 1951 para el tratamiento de los elementos irracionales en el filósofo ateniense. Véase también Hernández de la Fuente 2010b.

211. Véase, p.ej., Gundert 1954.

212. Platón, *Apología* 33c.

213. Platón, *Men.* 99e.

214. Reale 2004, Lavecchia 2006.

215. Platón, *Resp.* 427b-c, Leg. 738b-c, 759c-e, 828a, 865b. Véase Hernández de la Fuente 2011.

216. Laks 2001, pág. 108.

217. Hernández de la Fuente 2010a.

218. Lisi 1985a, págs. 347-358; Lisi 2004.

219. Sobre la idea del parentesco de ciertos hombres con lo divino, véase, en general, Des Places 1964.

220. Véase el retrato de la edad, situada en el mito bajo la égida del viejo Crono, en Platón, *Leyes* 713.

221. Platón, *Resp.* VI 500c9, 501b7; Lisi 1998, pág. 95. Véase *Theaet.* 176a5-c y lo dicho más arriba sobre la *homoiosis theó*; véase Lavecchia 2006.

222. Platón, *Leg.* 713e-714a. Abundan en el diálogo los héroes o semidioses que dan la legislación divina a los hombres (p. ej., I 624a3-625a3; II 657a8-b1; III 691d8-692a6, 696a4-b1).

223. Platón, *Leg.* 711e1-7.

224. Aristóteles, *EN* III 6 1113a31 ss.; *Pol.* 301e2-4.

225. Algunos estudios pioneros al respecto son Orestano 1941 y Gioffredi 1954. Sobre la influencia de Pitágoras como hombre santo en el mundo romano, véase Gianola 1921.

226. Ando y Rüpke 2006.

227. O'Meara 1989, págs. 213-215.

228. Blumenthal y Clark 1993.

229. Delehaye 1923, Forlin Patrucco 2005. Conceptos cristianos como el monacato, la santidad, etcétera, pueden ser leídos a la luz del pitagorismo antiguo, como hace Bremmer 1992; véase en general Brown 1971, pág. 103.

IV. Breve panorama de la tradición pitagórica: pitagóricos y falsarios

1. Delatte 1911, Burkert 1961, Thesleff 1965.

2. Riedweg 2002 [2005], págs. 42-43, constituye una excepción reciente.

3. Véase Burkert 1962a [1972], págs. 218-219.

4. D/K B 129.

5. Burkert 1962a [1972], págs. 223-225.

6. Thesleff 1965, págs. 158-163.

7. En general se ha propuesto una fecha de composición y compilación final de esta colección en torno al s. III. (Van der Waerden 1979, págs. 148 ss.). Véase el apéndice con el texto de los *Versos de oro*, así como Van der Horst 1932 para una edición con comentario.

8. Simplicio, *de Caelo* 511, 26; Aristóteles, *de Caelo* B 13, 293 a 18. Véase también Jámblico, *de Vit. Pyth.* 81.

9. Riedweg 2002 [2005], págs. 104-107. Sobre la parodia de los pitagóricos en la comedia media, ridiculizados tanto por su vida práctica (abstinencia de alimentos y suciedad) como por sus creencias (inmortalidad y reencarnación), véase Sanchis Llopis 1995. Para ciertos estudiosos, estas burlas son prueba de la pervivencia residual del grupo, aunque se puede explicar por el paso del pitagorismo a los arquetipos literarios (como sugiere la contaminación con la figura del cínico).

10. Plat., *Resp.* VII 530d. Véase Arquitas fr. 1 Huffman y Kahn 2001, págs. 13-14.

11. Aristóteles, *Met.* A 5, 986 a 15.

12. Aristóteles, *Met.* M 6, 1080 b 16.

13. Proclo, *in Euclid.* I, pág. 65, 15-21.

14. Aristóteles, *Met.* A 5, 985 b 23.

15. Aristóteles, *Met.* A 5, 986 a, refiriéndose a su tratado perdido *Sobre los pitagóricos* y quizá también a *de Caelo* II 13.

16. Aristóteles, *Met.* I 986a9-12; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 162.

17. Sexto Empírico, *Adv. Math.* III 134, Mow. Véase Gorman 1979 [1988], pág. 139.

18. Aecio I 3, 8.

19. Aristóteles, *Met.*, I 5; *Eth. Nic.* I 4, II 5.

20. Véase en concreto Estobeo, *El. Phys.*, pág. 458.

21. Aristóteles, *Met.* A 5 986 a 8.

22. Aristóteles, *de Caelo* B 13, 293 a 18. Simplicio, *De caelo* 511, 26.

23. Véase la relación de este concepto con el mundo de la mitología tradicional en Kingsley 1995 [trad. esp., págs. 253-254]. La comparación de ese fuego central e interior con la fragua subterránea a la que hace referencia la tradición chamánica de la *katábasis* que se comentaba anteriormente resulta muy esclarecedora para comprender el trasfondo mítico de esa supuesta cosmología pitagórica.

24. Aristóteles, *de Caelo* B 9, 290 b 12.

25. Kahn 2001, págs. 23-24.

26. Respectivamente, Huffman 1993 (2006) y 2005b. Hasta entonces el único libro dedicado exclusivamente a Filolao era Boeckh 1819, y a Arquitas el de Gruppe 1840.

27. Huffman 1995, págs. 28 ss.

28. Atenágoras XII 12; Dióg. Laercio V 25.

29. Burkert 1962a [1972], págs. 83 ss.

30. Los once numerados como 1-6, 6a, 7, 13, 16 y 17 en Huffman 1993.

31. Huffman 1993, págs. 5 ss.

32. Platón, *Phaed.* (61d 6).

33. Dióg. Laercio, III 6 y III 84, apunta que «murió sospechoso de aspirar a la tiranía. Y sobre él hemos compuesto estos versos: "Digo que hay que atender sobre todo a la apariencia. Pues por parecer algo, aunque tal no seas, caes en desgracia. Así, por ejemplo, a Filolao le dio su muerte su patria, Crotona, pues pareció que pretendía habitar el palacio del tirano"». Jámblico, *de Vit. Pyth.* 199, se refiere a los libros de Filolao que compró Dión de Siracusa «por cien minas por sugerencia de Platón» y añade que Filolao estaba sumido en la pobreza.

34. Kahn 2001, pág. 23.

35. Dióg. Laercio VIII 85.

36. Dióg. Laercio III 9; VIII 15, 84. Sobre la doble tradición del libro o los tres libros y la historia de la compra de éstos por Platón –para plagiarlos en el *Timeo*–, véanse Burkert 1962a [1972], págs. 223-227; Huffman 1993, págs. 12-15. Seguramente la segunda historia era una estrategia para autentificar tres tratados que circulaban bajo el nombre de Filolao. Sobre Filolao en Aristóxeno, fuente principal de este asunto para los biógrafos tardíos, véase Brisson 2007.

37. Que Kingsley 1995 [trad. esp., págs. 238-259] ha querido asimilar con las nociones de Empédocles.

38. Aecio II 7 7; Estobeo I 22 1d.

39. Simplicio, *de Caelo* 511, 26.

40. Estobeo, *Ec.* I 188 14.

41. Burkert 1962a [1972], págs. 258-259.

42. Huffman 1993, págs. 37-53.

43. Arist., *Met.* A5 986a; Kahn 2001, pág. 25. Sobre la música de los planetas, véase Arist., *de Caelo* II 9. Sobre las escalas, Jámblico, *de Vit. Pyth.* 115-121.

44. Empédocles (fr. 27 y 96 D/K) y Heráclito (fr. 51 y 54 D/K); Huffman 1993, pág. 133.

45. Considerados auténticos por Huffman 1993.

46. Huffman 1993, págs. 78-92.

47. Aristóteles, *Met.* I V 986a17-21; Kahn 2001, pág. 28.

48. La cita larga es Aristóteles, *Met.* I 989b30-990a4. Para el verso «Todo es número», véase Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 2 y VII 94.

49. Kahn 2001, págs. 36-37. Este mismo autor, que quiere ver rasgos de la cosmología filolaica y del número en Pitágoras, reconoce: «*These considerations do not constitute proof. They are merely straws in the wind, suggestions that the tradition was not entirely mistaken in tracing the peculiarly Pythagorean blend of music, mathematics and cosmology back to the founder himself*».

50. Diógenes Laercio VIII, 15 y 85; Burkert 1962a [1972], págs. 223-238, 239; Huffman 2003, pág. 15; *pace* Zhmud 1989, pág. 272.

51. Aristóteles, *Met.* I 989b30-990a4.

52. Platón, *Tim.* 92c4. Véase Cano Cuenta 2011 para un buen análisis del estado de la cuestión sobre la influencia del mundo itálico –incluido el pitagorismo de Filolao– en el *Timeo*.

53. Platón, *Tim.* 31a-b y 32c5-33b2.

54. Burkert 1962a [1972], pág. 342; Huffman 1993, págs. 241 ss.; Kahn 2001, págs. 28-29; Riedweg 2002 [2005], págs. 80-82. El número 7, p. ej., es la oportunidad o *kairós*, como señalan ciertos casos naturales: dientes que salen a los siete meses, los nacimientos sietemesinos, la pubertad a los 14 años (7+7), etcétera. Sobre este número hay un tratado pseudohipocrático llamado *Peri hebdomadon* con clara influencia de estas ideas pitagóricas, véase Mansfeld 1971.

55. Diόg. Laercio VIII 25. Véanse también Focio, *Bibl.* 249.6; Kahn 2001, págs. 79 ss.

56. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 228; Porfirio, *Vit. Pyth.* 46 ss.; Diόg. Laercio VIII 25; Platón, *Phaed.* 82e-83b. Véase un buen panorama en Riedweg 2002 [2005], págs. 20-41.

57. Burkert 1962a [1972], págs. 83 ss.; Riedweg 2002 [2005], pág. 117.

58. Véase Huffman 1993, pág. 7, acerca de la presencia de Lisis y Filolao en Tebas.

59. Platón, *Ep.* VII 339d-e. Véase también Diόg. Laercio III, 21-22.

60. Platón, *Resp.* X 600a-b, *Crat.* 405c, *Phil.* 16c-17a; Burkert 1962a [1972], pág. 84; Brisson 2003.

61. Kahn 2001, págs. 3 ss., 28-29; Riedweg 2002 [2005], págs. 116 ss. Véase de nuevo Cano Cuenca 2011.

62. Véase, p. ej., Platón, *Resp.* VII 530d; *Phil.* 17d, 25d; *Symp.* 186a ss.; *Tim.* 80b, etcétera. Expresa dudas al respecto Burkert 1962a [1972], págs. 87-88, en concreto sobre el *Filebo*.

63. Platón, *Phil.* 23c-31a; *Tim. passim*, p. ej., 81e-87b.

64. Siriano, *Met.* 9. 37ss.; Proclo, *in Tim.* I 84.4 y 176.29, II 168.29; *Theol.* Pl. I. 5, 3-7; Damascio, *Princ.* I, 101.3 R.

65. Pese a las reticencias de Huffman 2001, pág. 71, que atribuye esta interpretación tradicional a la fama semilegendaria de Pitágoras. Otras referencias veladas a los pitagóricos son posiblemente *Gorgias* 508a, *República* IX 583b y *Político* 285a.

66. Huffman 2001, pág. 73.

67. Plutarco, *Quaest. conv.* VIII 2, 1, pág. 718 E.

68. Huffman 1993, pág. 199.

69. Véase Estrabόn VI I 12. En general, véase Huffman 2005b.

70. Filolao, frs. 7, 17 y D/K A16 y A21.

71. Diόg. Laercio VIII, 79.

72. Platón, *Ep.* VII 339d-e; Diόg. Laercio III, 21-22.

73. Véase Huffman 2005b, págs. 32-43.

74. Kahn 2001, págs. 3 ss.; Riedweg 2002 [2005], págs. 116 ss.

75. Aristόteles, *Pol.* 1303a; Estrabόn VI 280.

76. Minar 1943, págs. 88-90. Súmense a ello las sospechas de que Filolao tendía a la tiranía.

77. Arquitas, fr. A1 Huffman 2005b, D/K 47. Pseudo-Demόstenes, *Erot. Or.* 61.46.

78. Cicerόn, *Resp.* I 38 59, I 10 16; *Fin.* V 29 87; *Tusc.* IV 36 78, etcétera. Sobre esta fortuna, véase Gianola 1921.

79. Arquitas fr. B3, Huffman 2005b.

80. Estobeo IV 1, 139.

81. Diόg. Laercio VIII 83. Se le atribuye, p. ej., la invenciόn de la polea e incluso del sonajero (Aristόteles, *Pol.* VIII, VI, 1340 b 26), entre otros ingenios mecánicos (Aulo Gelio, *Noct. Att.* X 12 8-10).

82. Véase Euclides, *Elem.* VIII (ed. Heiberg-Menge, pág. 162). Véase Heath 1921, pág. 90.

83. Para ambas versiones, véanse Plutarco, *De E apud Delph.* 386 E4, y Zhmud 2006, pág. 84.

84. Plutarco, *de Genio Socr.* 579 B.

85. Plutarco, *Quaest. Conv.* VIII 2 718ef.

86. P. ej., Diόg. Laercio VIII 12; Porfirio, *Vit. Pyth.* 36.

87. Platón, *Men.* 84c ss.; Euclides, *Elem.* I 47; Proclo, *in Eucl. Elem.* I 47, 426 6. Para los antecedentes babilonios, véase la famosa tablilla Plimpton 322, así como Burkert 1962a [1972], pág. 429, y Robson 2002. En cuanto a la razón por la que el teorema se relacionó tan estrechamente con su nombre, aún es una incógnita; véase Kahn 2001, págs. 32-33: «*This may be simply a reflection of the mythical status of Pythagoras in the later tradition, where he is represented as the source of everything essential in philosophy and mathematics*». Se relaciona con la idea del *protos heuretés* de Pitágoras (véase Zhmud 2006).

88. La palabra griega es *historía*, en sentido amplio «investigación», «inquisición», aunque desde Heródoto se aplica a la prosa de investigación histórica.

89. Huffman 1993, pág. 199; Filolao, test. A7a Huffman 2005b.

90. Burkert 1962a [1972], págs. 204 ss.: «*The mathematici, whose succesors Plato and his disciples thought of themselves as being, tried to regain the ancient wisdom of Pythagoras by scientific studies of their own, while acusmatici like Diodorus of Aspendus wished only to live a straitlaced life in accordance with the ancients precepts. The mathematici, followed in this by Eudoxus, did not attack the ritual observances taught by Pythagoras, but the acusmatici saw a defection from Pythagoras in the further development of scientific study. But neither tendency could endure except in altered form: «mathematical» Pythagoreanism in the reinterpretation of the Platonists, and the «acusmatic» way of life, rationalized and secularized, in Cynicism*» (pág. 205).

91. Sedley 2004, págs. 65 ss.

92. Van der Waerden 1979, págs. 223-243.

93. Huffman 2005b, págs. 243-244.

94. *Leg.* I 644d. En *Phaed.* 274c, el *logismós* es un descubrimiento del dios egipcio Theuth, junto al número, la geometría y la astronomía.

95. Dodds 1990, págs. 337 ss.; Huffman 2005b, pág. 191.

96. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 237 ss.

97. Diόg. Laercio VIII 48.

98. Aristóteles, *Metafísica* I 986a2.

99. Posible alusión al viejo *leitmotiv* religioso de la edad de oro. Véase Hesíodo, *Op.* 109-201.

100. Huffman 2005b; Kahn 2001, pág. 47.

101. Acaso reflejada en el pasaje citado (Platón, *Gorg.* 508a).

102. Para los estudios filológicos y lingüísticos sobre el tema, véase Weinrich 2000, págs. 66-71. En cuanto a los apócrifos de escuelas de pensamiento y religiosidad, la comparación evidente es con las *Cartas* de Platón o los Evangelios apócrifos.

103. Véase Aristóteles, *Met.* I 5. pág. 986. 12, ed. Bekker.

104. Véase Jámblico, *Adhort Philos.*, pág. 324, ed. Kiessling.

105. Huffman 1993, págs. 341-420.

106. Kingsley 1995; Huffman 1993, págs. 417-418.

107. Diόg. Laercio VIII 15.

108. Dióg. Laercio VIII 6. Véase Burkert 1962a [1972], pág. 224.

109. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 90.

110. Szlezák 1972.

111. Véase en general Thesleff 1965.

112. Quiere la tradición que este reflorecimiento ocurriera en Roma sobre todo desde el siglo I a.C., con el célebre Nigidio Fígulo. Véase Cicerón, *Tim.* 1.

113. En general, para un panorama de la falsificación literaria en la Antigüedad, véase Speyer 1971 o Brox 1977.

114. Speyer 1965-1966, págs. 88-125.

115. Delatte 1911, pág. 255.

116. Salvo en el caso de las obviamente falsas, como la 1, 5, 9 y 12, véase Bury 1929, pág. 385. La más atractiva para el trasfondo filosófico y vital de Platón es, como se ha mencionado, la Séptima; véase la postura contraria a su autenticidad de Schofield 2000, págs. 299–302, y Rowe 2003 (2.ª ed.).

117. Véanse Römer 1992 [1964], vol. 2, págs. 46-53, y, más recientemente, Fürst *et al.* 2006.

118. Véase Márquez Guerrero 2005.

119. Quintiliano, *Inst. Orat.* III 4 9. Véase la introducción de Márquez Guerrero 2005.

120. Delatte 1911, págs. 255-276, y Burkert 1961, págs. 16-43, 226-246.

121. Concretamente, Jámblico, *de Vit. Pyth.* 75; Dióg. Laercio, 8.42, y Hercher 1873, págs. 601-603.

122. Convenientemente recopiladas en el artículo de la *Realenzyklopädie*, *s.v.* «Lysis».

122. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 250; Porfirio, *Vit. Pyth.* 55.

124. Clemente de Alejandría, *Strom.* v. pág. 574.

125. Estobeo, *Sermo*, CVI.

126. Hípaso fr. 18 Diels; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 81, 88, 104.

127. Sexto Empírico, *Ad Phys.* I 361.

128. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 81, 88.

129. Para lo último, véase Diógenes Laercio VIII 7.

130. Para un útil esquema-resumen comparado de ambas versiones, véase Burkert 1961, pág. 21.

131. Delatte 1911, pág. 259.

132. Burkert 1961, págs. 18-22.

133. Para la edición y comentario, véanse respectivamente Deubner y Klein 1975, y Dillon y Hershbell 1991. Véase la segunda parte, *loc. cit.*, para el pasaje completo.

134. Véanse Martínez García 1998 (6ª ed.) para la traducción y la introducción al contexto de la carta y Garcia Fernandez 2007, pág. 178, para un comentario al pasaje.

135. Du Toit 1997, págs. 239-240, estudia el uso de la terminología del hombre divino *(daimonios aner)* en la carta de Lisis incidiendo en el anatema que se lanza implícitamente a quien divulgue las «doctrinas divinas y sublimes».

136. Cicerón, *Hortensio*, 23, y el discurso titulado *A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica*, 2, de Basilio de Cesarea (Martínez Manzano 1998).

137. Véase también Jámblico, *de Vit. Pyth.* 227. Otros *akoúsmata* pasaron a engrosar la literatura sapiencial cristiana (Thom 1994). Bremmer 2008, págs. 123 ss., ha estudiado, p. ej., la máxima pitagórica de «no mirar atrás cuando uno sale de viaje» en comparación con otros temas de la magia y la mitología griega y con el mundo judío y cristiano. Las máximas han llegado a influir en los adagios de Erasmo (Heninger 1968).

138. Véase, p. ej., III 547a-b.

139. Diög. Laercio VIII 42. Véase la edición de Marcovich 1999, págs. 573-605.

140. *Suda, s.v.*; Pausanias X 12 1; *Hom. Hymn*; *in Cer.* 109.

141. Sobre Teano y los hijos de Pitágoras (Telauges, Damo, Arimnesto, etcétera), véanse Diög. Laercio VII 42-43; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 265; Focio 249 2.

142. Véase Burkert 1961 para otros casos, así como Riedweg 2002 [2005], págs. 119 ss.

143. Citado como fuente por Porfirio, *Vit. Pyth.* 48 ss. Véase Ramos Jurado 2003.

144. Diodoro I 4, IV 19, V 21, 25. Le elogia Eusebio de Cesarea en *Praep. Ev.* I 6 9, y San Jerónimo afirma que fue escritor griego de gran fama, situándolo en 49 a.C. (en la versión latina de la Crónica de Eusebio).

145. Se conservan además resúmenes de los libros 31-38 y 40, gracias a Focio, *Bibl. Cod.* 244. Véase en general Parreu 2001, págs. 9-15.

146. Burkert 1962a [1972], pág. 116.

147. O Diogeniano, según Tzetzes, *Chil.* III 61. Se le atribuía también una obra poética importante.

148. García Gual 2007, págs. 15-20. Véase en general Mejer 1978.

149. Dióg. Laercio VIII 24-33.

150. Sobre Focio en general, véase Krumbacher 1897, págs. 73-79, 515-524.

151. Sobre el método de compilación y trabajo de Focio, véanse Hägg 1975 (en especial las págs. 23 y 27, sobre el pitagórico Apolonio) y Treadgold 1980.

152. Véase en general el excelente ensayo de O'Meara 1989.

153. Hierocles, en Focio, *Bibl.* 214, 172a, 173a. Véase Fowden 1982.

154. Fowden 1982, págs. 36-37 y 48-51, alude a una «sociología de la santidad» en este paganismo tardoantiguo. Du Toit 1997, págs. 219-240, por su parte, estudia la tradición de Pitágoras como *theios aner* y la evolución en el uso de la terminología.

155. Véase la tesis tradicional de Baur 1832, que considera a Apolonio un *alter Christus* pitagórico, cuya vida y milagros estarían modelados sobre los Evangelios.

156. Para la terminología, véase Du Toit 1997, págs. 5 ss. Sobre los adivinos y curadores ambulantes del helenismo, véase también Blackburn 1991, págs. 15-96.

157. Véase Eunapio, *Porph.* 1 ss.; *Suda, s.v.*

158. Porfirio, *Vit. Plot.* 8, pág. 107. Pese a los informes en contra de San Jerónimo, *Praef. Epist. ad Gal.*, y San Juan Crisóstomo, *Homil.* VI. *in I. ad Corinth.*, pág. 58. Su origen se discutió en la literatura antigua, afirmándose que era de estirpe judía o que había sido cristiano y apostató más tarde. Así se explicaba su animadversión por los cristianos; véase Sócrates, *H.E.* III 23.

159. Quizá versión helenizada del fenicio Melech; véase Porfirio, *Vit. Plot.* 16.

160. Porfirio, *Vit. Plot.* 4, pág. 99; 21, pág. 133; Eusebio, *H.E.* III 19. Véase Bidez 1915.

161. Porfirio, *Ad Marc.* 18. Sobre el henoteísmo y el sincretismo tardoantiguo, véanse en general Athanassiadi y Frede 1999, Fauth 1995.

162. Porfirio, *De Abst.* II 38 ss.

163. Porfirio, *Sent.* 34.

164. Porfirio, *De Abst.* III 27. Véanse Haussleiter 1935 y Riedweg 2002 [2005], págs. 36-37.

165. Periago Lorente 1987, págs. 14-15.

166. Sobre el oráculo y este pasaje, véase Brisson 1990.

167. Según Periago Lorente 1987, págs. 11-13, que sigue a su vez un antiguo trabajo de Meiners de 1871.

168. O'Meara 1989, págs. 25 ss.

169. Smith 1991; Joost-Gaugier 2007, pág. 142. La imagen del filósofo en la Antigüedad tardía, cuando Pitágoras se convierte en símbolo de los neoplatónicos, es tratada muy convincentemente por Zanker

1995, págs. 294-296, que compara este modelo tardío con el de un «guardián sagrado y divino» (Porfirio, *Vit. Plot.* 9), un *theios aner* tardoantiguo.

170. Hay además un intento moderno de interpretación biográfica por Dalsgaard Larsen 1972.

171. Para Cameron 1968 y Dalsgaard Larsen 1972, respectivamente.

172. Según el filósofo y teólogo Eduard Zeller (para la cuestión remitimos a Ramos Jurado 1991, págs. 8-9), pese a la postura opuesta del helenista francés C. E. Ruelle, que localiza su escuela en la neoplatónica Alejandría. Véase también la introducción a la traducción de Brisson y Segonds 1996.

173. Juliano, *Orat.* iv. pág. 146, *Epist.* 40.

174. Véase en general Shaw 1995.

175. Véanse Majercik 1989, Saffrey 1981 y Athanassiadi y Frede 1999.

176. Para enmarcar el tema de Pitágoras en la obra filosófica de Jámblico, véase el estudio de Staab 2002, págs. 12-48. Véase en general O'Meara 1989, págs. 35-39.

177. Véanse las indicaciones sobre el libro de música y geometría pitagóricas en Jámblico, *de Vit. Pyth.* 120, *Ad Nicom. Arithm.* 73, 77, 141, 176.

178. Sobre los restos de algunas de estas obras pitagóricas de Jámblico (p. ej., sobre el número y la matemática), véase O'Meara 1989, págs. 53-85, que analiza los *excerpta* de estas obras en el escritor bizantino Miguel Pselo.

179. Como ha argumentado recientemente Staab 2002, págs. 441-477.

180. Un buen estado de la cuestión se encuentra en Periago Lorente 2003, págs. 16-18.

181. Du Toit 1997, págs. 222 ss., apunta al uso de la biografía pitagórica de Apolonio por parte de Jámblico, frente al predominio de la de Nicómaco en Porfirio, para explicar la mayor incidencia de la terminología del hombre divino referido a Pitágoras en el filósofo de Calcis. Gran parte de la tradición de Pitágoras como hombre divino proviene de Apolonio (Blackburn 1991, pág. 43), pero el concepto es de notable antigüedad, remitiendo al menos al historiador Timeo (Du Toit 1997, pág. 231).

182. Véase en general O'Meara 1989, págs. 30-105.

183. Sobre Pitágoras como hombre divino, véase Blackburn 1991, págs. 37-51, en especial 50-51 para Jámblico.

184. Sobre el Pitágoras tardoantiguo en general, véanse O'Meara 1989 y Bonazzi *et al.* 2007. Sobre el Pitágoras renacentista, véase Celenza 1999.

Segunda parte

I. «Pitágoras y el pitagorismo.» Diodoro de Sicilia

1. *Historia* X 3-7. C. H. Oldfather 1989.
2. Cicerón, *De Off.* III 45; *Tusc. Disp.* V 22.
3. Calímaco, *Iamb.* 124 ss.
4. Traducimos así *polytéleia.*
5. La *omotes* o «crudeza» (Aristóteles, *Met.* 380b4).

II. «Vida de Pitágoras.» Diógenes Laercio

1. La edición del texto de Diόg. Laercio (*Vidas de los filósofos ilustres* VIII) que seguimos es la de Marcovich 1999, págs. 573-605.

2. Sobre Zalmoxis, véanse Heródoto IV 93 y el capítulo I del estudio preliminar. La forma más abundante de este nombre en las fuentes antiguas es Zamolxis (Diógenes Laercio VIII 2; Jámblico, *de Vit. Pyth.* 104, 173, etcétera), aunque en los estudios modernos se ha impuesto la forma Salmoxis / Zalmoxis (Heródoto IV 94; Platón, *Charm.* 156d-157b; Porfirio, *Vit. Pyth.* 14). En la presente traducción hemos optado por unificar tomando el nombre de Zalmoxis.

3. *Scil.* un «gobierno de los mejores». Estos trescientos eran la hermandad más selecta, que despertó los odios de la población (véase Justino XX 4). Véanse Delatte 1922, pág. 106, y Heraclides, fr. 89 Wehrli.

4. Véase Ovidio, *Met.* 15, 155 ss.

5. El conocido oráculo de Apolo en Dídima, administrado por los branquidas; véase Hernández de la Fuente 2008, págs. 201-202.

6. En griego, *historía*, de donde procede nuestro término «historia» (*historíe* en Heródoto).

7. Heráclito, fr. B 129 DK.

8. Porfirio, *Vit. Pyth.* 55.

9. O «místico».

10. Recuerda a la expresión platónica «ser mejor que uno mismo», en la que se basa el concepto de virtud en Platón, *Leg.* 626e.

11. Las palabras de Pitágoras en griego son *neaniskos* («jovencito») y *neanías* («joven»), a las que se da aquí la equivalencia a las más tradicionales de *meirákion* («muchacho») y *aner* («hombre adulto»).

12. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 155.

13. *Korai*, *Numphai* y *Meteres*, respectivamente; el primero alude al sobrenombre de Perséfone y el último al de Deméter. Véase Jámblico, *de Vit. Pyth.* 56.

14. Para este epigrama, véase *Ant. Pal.* 7 119.

15. Este pasaje recuerda las largas estancias subterráneas de personajes como Epiménides, en Diόg. Laercio I 110 (véase *supra*, cap. III de

la primera parte).

16. Sobre los símbolos pitagóricos, que denotaban la forma de vida del grupo religioso, véase Jámblico, *de Vit. Pyth.* 82 ss. Véanse asimismo Delatte 1915, págs. 269 ss., y Burkert 1962a [1972], págs. 150 ss.

17. El quénice *(choenix)* era una medida especial para el trigo, que marcaba el consumo diario de un hombre (Heródoto VII 187). En griego, la frase «sentarse sobre el quénice» era proverbial para quienes vivían sin trabajar. Véanse Plutarco, *Mor.* II 703 ss., y Bernadakis, Eliano *VH* I 26.

18. Véanse Jámblico, *de Vit. Pyth.* 85, y Porfirio, *Vit. Pyth.* 42.

19. Jámblico, *de Vit. Pyth.* 109.

20. Contradice lo referido por Jámblico, *de Vit. Pyth.* 100 (véase nota *ad locum*), quien afirma que estas cosas eran de lino y que la lana era tabú.

21. Mientras que García Gual 2007, pág. 424, traduce por «enderezar», la edición francesa lo hace por «*reaccorder*» (véase Goulet-Cazé 1999, pág. 958, n. 5). En este pasaje, los manuscritos recogen *pelargan*, de *pelargos* («cigüeña»), por su proverbial amor por sus crías (véanse Platón, *Alc.* I 135; Aristóteles, *H. A.* IX. 13, 20), pero ha de tratarse de una corrupción de la palabra pitagórica *pedartan*, de sentido musical; así lo ven editores como Cobet. Véase Jámblico, *de Vit. Pyth.* 101, 197, 231. Sobre el término, sus asociados y sus implicaciones políticas, véase Delatte 1922, págs. 136-169.

22. «Por azar», es decir, *kledon* en griego. Véase Hernández de la Fuente 2008, págs. 71-74.

23. Estos pasajes son coincidentes con lo que el léxico bizantino *Suda* refiere sobre Pitágoras en su entrada dedicada al filósofo. Por otro lado, recuerdan de nuevo la *katábasis* mántica del sabio.

24. Etimología popular que relaciona el nombre *Pythagoras* con hablar *(agoreuein)* proféticamente como el dios pítico *(tou Pythiou)*, es decir, Apolo en Delfos.

25. La diferencia entre *bíos* y *zoé* en la lengua griega es crucial y ha sido recogido en la filosofía contemporánea por Agamben 2003. *Zoé* es el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos, mientras que *bíos* es la forma de vida propia y privativa de cada grupo o especie. Kerényi considera a Dioniso el dios que encarga la vida que se regenera, contraponiendo también *bíos* y *zoé* (en Kerényi 1976).

26. La oniromancia era crucial en los ritos curativos de la incubación (véase Hernández de la Fuente 2008, pág. 55). El sueño permite el contacto con el mundo de la mántica (Platón, *Tim.* 71b ss.), pero era imprescindible tener sueños tranquilos, y por tanto no ingerir comidas pesadas (véase Cicerón, *De divinat.* II 62).

27. Este resumen que se da a continuación sería el epítome de la doctrina filosófica de la mónada (lo Uno primordial en el pitagorismo

posterior) de los *Comentarios pitagóricos*, epitomizados por Alejandro Polihístor, del siglo I a.C., (FGrHist 273). Para una discusión sobre el trasfondo, véanse Festugière 1945, págs. 1-65, Burkert 1962a [1972], págs. 51 ss., y, sobre todo, el resumen crítico de Kahn 2001, págs. 79-85.

28. *Apóspasma aitheros*, famosa definición (Epicuro, fr. 329; Zenón 1.36; Crisipo, *Ph.* 1.119), para la cual véase también la descripción del más allá en Platón, *Phaed.* 113b.

29. La inteligencia *(nous)*, el entendimiento *(phren)* y el ánimo *(thymós)* son estas partes del alma en la teoría de los pitagóricos (véase Huffman 2009, págs. 21-44); parecen corresponderse con las partes del alma en Platón en el libro IV de la *República*: racional (*logistikón*, 440ef, 442ab), irascible *(thymoeidés)* y concupiscente (*epithymetikón* 439d, 580e), correspondientes a las tres virtudes: sabiduría, valor y templanza. Véase Woods 1987, págs. 23-47.

30. Advocaciones de Hermes: *Pompaios* (Esquilo, *Pers.* 626; Sófocles, *Oed. Col.* 1548), *Pylaos* («De las puertas»; véase Sch. Il.2.842) y *Chthonios* (más bien referida a otras divinidades intermedias o al propio rey de los dioses en el Hades; véanse Hesíodo, *Theog.* 767, Op. 465, y Sófocles, *Oed. Tyr.* 1606).

31. *Orkios*, epíteto de Zeus como protector del juramento. Véanse Sófocles, *Ph.* 1324, y Eurípides, *Hip.* 1025.

32. Sobre estas razones, véanse Jámblico, *de Vit. Pyth.* 260, y Burkert 1962a [1972], págs. 164 ss.

33. Hay quien ve aquí una alusión a los cristianos, aunque bien es cierto que se les adjudicaría la práctica de esta costumbre, semejante a la pitagórica. Así se sostiene desde la antigua visión del humanista italiano Giglio Gregorio Giraldi en su *Symbolorum Pythagorae Interpretatio, cui adiecta sunt Pythagorica Praecepta mystica a Plutarcho interpretata*, Basilea, 1539.

34. Fragmento B 57 Diels de Timón.

35. Jenófanes, fr. 27 B7 DK. Véase Ant. Pal. VII 120.

36. Cratino, fr. 7 (PCG IV).

37. Epíteto de Apolo en Delfos: el «Ambiguo» o el «Sinuoso».

38. Mnesímaco, fr. 1 (PCG VII).

39. Aristofonte, fr. 12 (PCG IV). Véase Sanchis Llopis 1995.

40. Para la falsa carta de Lisis a Hípaso o Hiparco, véase *supra*, cap. IV de la primera parte, y Jámblico, *de Vit. Pyth.* 75.

41. Fr. 14 Gigante.

42. Ant. Pal. VII 121.

43. Ant. Pal. V 34.

44. Ant. Pal. App. V 35.

45. Ant. Pal. V 122.

46. En griego, *autòs epha*, equivalente al *ipse dixit* latino.

47. Ant. Pal. App. III 35.

48. Favorino, fr. 27 Mensching.

49. Tal vez Pitágoras sea el *protos heuretés* no sólo del nombre de la palabra *philosophía*, sino también de *kosmos*, que da nombre al orden del universo.

III. «Vida de Pitágoras.» Porfirio de Tiro

1. Se ha utilizado para esta traducción la edición de A. Nauck, Leipzig, 1886.

2. Cirilo de Alejandría excluye a los judíos de este periplo pitagórico, como reza el aparato crítico de la edición de Nauck.

3. ¿Otro nombre de Zaratustra?

4. En griego, *hagneuein*.

5. Las célebres *archai*.

6. Hay un pitagórico de ese nombre en Creta, que a veces es un maestro de legislación.

7. En griego, *euagés*.

8. *Politeia*. Como vemos, unos de los impulsos que llevan al viaje del sabio es la búsqueda de un lugar políticamente mejor.

9. Explicación evemerista del mito de Apolo como fundador del santuario de adivinación en Delfos tras matar a la serpiente Pitón, según el mito más difundido, que recoge el *Himno homérico a Apolo*. De acuerdo con esta interpretación de Pitágoras, Apolo sería un humano que habría muerto por la mordedura de una serpiente; sus elementos rituales, como el trípode, quedaban así explicados.

10. Seguramente relacionada con el culto a Zeus en la gruta del Ida, un lugar célebre por los ritos de incubación y donde Minos habría aprendido las leyes divinas de su padre (véase el capítulo III de la primera parte). Para las purificaciones rituales griegas, véase Parker 1983, págs. 292 ss.

11. Es decir, veintisiete días. La manera de expresar los números es sin duda simbólica. La ropa de lana para este paso por el inframundo contrasta con la pureza de la túnica de lino que debían llevar los pitagóricos en Jámblico, *de Vit. Pyth.* 100. Véase nota *ad locum*.

12. En griego, dos acusativos alternativos de Zeus: Zan y Día.

13. Alusión al dominio retórico del maestro, al que se atribuye la fundación de esta disciplina.

14. La psicagogía es un elemento fundamental de la retórica pitagórica, que «encanta a las almas» en el sentido que será luego metafóricamente explotado por Gorgias en su *Encomio de Helena*.

15. La *tetraktys* o «cuatredad» es el número místico y la figura perfecta, clave de la doctrina pitagórica, que se basa en que el 10 resulta de sumar los cuatro primeros números y que explica matemática y geométricamente la *physis*. Véase Kucharski 1952.

16. El juramento, escrito en dialecto dorio, puede ser uno de los restos patrimoniales del pitagorismo antiguo en esta vida tardía. Por lo demás, el carácter divino de Pitágoras queda claro al jurarse por él con la partícula ma, usada en juramentos por los dioses *(ma ton Día)*, con la sola excepción del famoso juramento irónico de Sócrates «por el perro» *(ma ton kyna)*.

17. La actividad política del pitagorismo es ambigua en las fuentes y oscila entre el ideario democrático y el aristocrático de las «antiguas libertades». Hay un estudio en Delatte 1922.

18. La *stasis*, el principal problema de la política griega arcaica.

19. En griego, *ametría*, pues *to metron* es «lo mesurado».

20. Para este ejemplo y el siguiente, véase también Jámblico, *de Vit. Pyth.* XIII.

21. El milagro es muy parecido al de Cristo en Ev. Juan 21 6 y Ev. Lucas 5 4. Véanse Gorman 1979 [1988], pág. 121, y Riedweg 2002 [2005], págs. 3-4.

22. *Ilíada*, XVII 50 ss. Traducción de Martínez García 2010.

23. El estadio es una medida antigua que equivale a unos 176 metros.

24. Un milagro similar en Apolonio, *Mir.* 6. Véase también Jámblico, *de Vit. Pyth.* XXVIII 142. Véase en general Bieler 1935, vol. I, págs. 87 ss., para los *thaúmata* y las señales del hombre santo.

25. «El que aleja los vientos.»

26. «El purificador.»

27. «El que camina por el aire.»

28. Para la curación por la palabra (ensalmo o *epodé*), hay muchos testimonios en el mundo antiguo desde Homero (*Il.* XV 392 ss., *Od.* XIX. 457) hasta Píndaro (*Pyth.* IV 217). Véase en general Laín Entralgo 1958a. Su uso filosófico, seguramente herencia pitagórica, aparece en Platón, que frecuentemente compara a Sócrates o a los mitos que refiere con un hechicero o un encantamiento de este tipo (*Phaed.* 114 d, *Resp.* 608 a); véase Laín Entralgo 1958b, págs. 298-323, y Belfiore 1980, págs. 128-137.

29. Para el fragmento, véase D-K B129. Véase la cita en Jámblico, *de Vit. Pyth.* XV y el pasaje paralelo (67).

30. El texto da muestras de estar corrupto aquí, o algo falta sintácticamente. Para otra propuesta de traducción, véase Periago Lorente 1987, págs 42-43 y n. 48.

31. Los peanes son cantos en honor de Apolo. Taletas o Tales era un poeta cretense del s. VII a.C. de cuya obra quedan muy pocos fragmentos.

32. Véanse Eurípides, *Or.* 735 y Diógenes Laercio VIII 10.

33. Sin duda se refiere también a la incubación en los *ádyta* de la divinidad y al especial ayuno que requiere, véanse, p. ej., Kingsley 1999 [trad. esp., págs. 77-85] o Dodds 2006 [1980], págs. 138-148.

34. Es un breve resumen de plantas mágicas. Las propiedades del narciso y la malva para la conexión con el más allá son bien conocidas. Sobre la verdolaga, Plinio la consideraba un amuleto contra los diablos (*Naturalis Historia* 20.120).

35. Para la medicina hipocrática, el estado ideal es el punto medio entre enfermedad y salud, y el equilibrio entre todos los humores (la *isonomía*).

36. Referencia abreviada al famoso teorema que lleva el nombre del sabio de Samos, según el cual, en un triángulo rectángulo, el cuadrado de la longitud de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de las longitudes de los dos catetos.

37. Se explica la función de ambos grupos con un juego de palabras a partir de las formas verbales de las que proceden sus respectivos nombres: los matemáticos son los que «aprenden» (*mathematikoi... ekmemathekotes*) y los acusmáticos los que «escuchan» (*akousmatikoi... akekootes*).

38. U Horamaces, referencia al dios irano Ahura Mazda.

39. En su obra perdida sobre el pitagorismo, donde se refiere a Pitágoras como un hacedor de milagros que no comía habas (fr. 195) y que una vez mató a una serpiente de un mordisco (fr. 191). Por lo demás, en su obra conservada Aristóteles nunca habla de Pitágoras (salvo en los casos dudosos de *Met.* 986a29, *Ret.* 1398b14, *MM* 1182a11) sino de los «llamados pitagóricos».

40. Las constelaciones Osa Mayor y Menor. En cuanto a la «lágrima», se discute por el texto corrupto si hay un genitivo que dependa de esta palabra.

41. En griego, *choenix*, una medida de cantidad, especialmente para cereales, que debía bastar para alimentar un día a una persona.

42. Por la semejanza entre asas y orejas.

43. *Akalephes* en griego. Dice Aulo Gelio, Noct. At. IV 11 13: «*Akalephe autem est animal marinum, quod «urtica» appellatur. Sed et piscibus mullis abstinere Pythagoricos Plutarchus in Symposiacis dicit*».

44. Filósofo neopitagórico del siglo I d.C.; véase Ramos Jurado 2003, págs. 149-160.

45. En griego, *sympnoia*, literalmente «respirar conjuntamente».

46. Podría ser una interpolación, a juicio de Usener 1861, págs. 481-482, quien las señala como «*überflüssig*» en vista del contexto y de la frase siguiente. De la misma opinión es nuestro editor. Toda esta numerología es acaso una referencia al pitagorismo posterior, seguramente filolaico.

47. Juego de palabras intraducible entre *dekada*, que viene de *deka* («diez»), y *dechada*, que se puede relacionar con el verbo *dechomai* («aceptar, abarcar, recibir...»).

48. De entre los presuntos plagios del pitagorismo por parte de

otros filósofos, son muy conocidos los que se atribuyen a Platón. Véase Brisson 2000.

49. En griego, *politeias*, que denota los regímenes políticos de las mencionadas *poleis*. Destaca de nuevo la vertiente político-legislativa del pitagorismo. El sabio de Samos también tiene un destacado papel político en su propósito de acercar la sociedad de su época a los paradigmas de otros tiempos mejores; véase Kahn 2001, págs. 5-7.

50. *Phthiriasis* o *Morbus pedicularis*, un parasitismo exacerbado que en este caso tiene mucho de enfermedad mítica.

51. La llegada de Pitágoras es interpretada como la de un revolucionario político que viene a cambiar la constitución de los locrios, un pueblo, por lo demás, con fama de bien legislado (como se afirma en Platón, *Tim.* 20a ss.). Para Aristóteles (*Pol.* II 12, 1274a 22 ss.), fue el pitagórico Zaleuco el que les proporcionó leyes. Para el final de la política pitagórica en la Magna Grecia, véase Polibio, II 39, y Minar 1943.

52. El texto entre corchetes lo considera interpolado Nauck.

53. Aquí el texto es problemático y presenta muchas lagunas.

54. Un matrimonio de pitagóricos de Crotona, según refiere la lista onomástica de Jámblico, con los que termina el texto de Porfirio en la tradición manuscrita que nos ha llegado.

IV. «Sobre la vida pitagórica.» Jámblico de Calcis

1. El texto traducido procede de la edición de Deubner y Klein 1975 con algunas enmiendas –que se hacen notar donde corresponde– de Dillon y Hershbell 1991.

2. Véase Platón, *Tim.* 27 c.

3. Sobre las falsificaciones pitagóricas y las falsificaciones en general, véanse Burkert 1961, págs. 28-43, y Speyer 1965-1966, págs. 88-125, y 1971. Los *symbola* de la secta pitagórica han sido tratados también por Burkert 1962a [1972], págs. 166 ss.

4. Es decir, «de negro follaje», «de negras hojas». En cuanto al nombre del padre de Pitágoras, Jámblico ofrece la variante Mnemarco, pero nosotros unificamos en favor de Mnesarco, que es la propia de la tradición más antigua.

5. La figura del *oikistés* o «fundador de colonias» es fundamental en la política griega arcaica por su especial relación con la divinidad, como se ve en el caso de Anceo. Para los oráculos con instrucciones dirigidas a fundadores de colonias *(oikistai)*, véase Hernández de la Fuente 2008, págs. 158-161. Por otro lado, el oráculo, casi idéntico al que transmite Porfirio, *Vit. Pyth.* 2, tiene una variante: aquí el «caro a Zeus» es Apolo (*Dií philo*, dativo referido al dios), mientras que en Porfirio lo es Pitágoras (*Dií philon*, acusativo referido al filósofo).

6. Véase el mismo verso en Porfirio, *Vit. Pyth.* 2.

7. Nótese la posible alusión cristiana en el hecho de que Pitágoras sea hijo de una tal Parténide (de *parthenos*, «virgen»). Véase Ramos Jurado 1991, pág. 21, n. 4.

8. La etimología popular de Pitágoras –de la advocación apolínea *Pythios* y el verbo *agoreuo*– la explica el griego de Jámblico así: «*Pythagoran [...] hoti ara hypó tou Pythíou proegoreuthe* [de *proagoreuo*] *autó*».

9. Parece uno de los dáimones de Hesíodo (Op. 106 ss.). El «maestro de verdad» pitagórico (véase Detienne 1967) se asimila a este tipo de ser intermedio. Sobre el *daimon* pitagórico, véase Detienne 1963. El comportamiento tranquilo de Pitágoras, por otro lado, se parece mucho a la ataraxia o apatía que propugnaban las escuelas filosóficas helenísticas como ideal del sabio.

10. La cronología de Jámblico es confusa y está repleta de anacronismos, como ocurre en general en torno a Pitágoras, tal vez confundido con otro personaje de su mismo nombre (véase Dióg. Laercio VIII 47 y el púgil Pitágoras). Aquí sostiene Jámblico que Pitágoras tenía dieciocho años al inicio de la tiranía de Polícrates, en 19 que pasó veintidós años en Egipto, en 265 que vivió cien años en total, etcétera.

11. «La ciudad de Zeus», por cierto. La estancia de Pitágoras en Egipto está atestiguada desde antiguo, como se ve en Heródoto, II 81, o en Isócrates, *Bus.* 28: «Éste [*scil.* Pitágoras], después de llegar a Egipto y hacerse discípulo de aquellos hombres, fue el primero que llevó a los griegos una filosofía diferente y se aplicó con más brillantez que los demás en lo que se refiere a los sacrificios y ritos en los santuarios». Véase Guzmán Hermida 1979.

12. En este pasaje, el uso del verbo *euaggelizo* ha sido señalado a menudo como polémica anticristiana, en comparación con el Evangelio de Lucas; véanse Dillon y Hershbell 1991, pág. 39, n. 13, y Ramos Jurado 1991, pág. 24, n. 12. Nótese que el pagano Jámblico escribe en el paso del siglo III al IV, en un imperio oriental cristianizado en el que figuras paganas tradicionales de la filosofía o la mitología (como Pitágoras, Apolonio de Tiana, Dioniso, Heracles, Orfeo, etcétera) se presentaban como rivales de Cristo. Véase O'Meara 1989, pág. 213.

13. Este extraño personaje pone nuevamente de relieve el contacto especial de Pitágoras con el mundo de la mántica. Parece que se trata de un sabio fenicio que vivió antes de la guerra de Troya, según algunas fuentes (Estrabón XIV 757; Flavio Josefo, *Ant.* I 107). Jámblico, originario de Siria, tendría más datos sobre este sabio, que es poco más que un nombre para nosotros. No hay que descartar algunas teorías sobre su asimilación con Moisés. Por otra parte, sin duda Jámblico refuerza el origen del saber pitagórico en las antigüedades sirias para prestigiar su patria, donde fundó su escuela neoplatónica.

14. *Theoría*, un concepto amplio que tiene que ver tanto con la mi-

rada curiosa del historiador y del científico como con la contemplación mística que permite mirar más allá de nuestro mundo; se encuentra, p. ej., en Parménides. Véase en general Kingsley 1999.

15. En griego, *emónaze*, verbo típico de los asentamientos de los primeros anacoretas y eremitas del cristianismo oriental. Recordemos que Jámblico es estrictamente contemporáneo de san Antonio, el fundador del movimiento eremítico en Egipto, cuya vida fue glosada por san Atanasio, otro casi contemporáneo. ¿Se está buscando asimilar a Pitágoras en estas líneas a uno de estos ascetas cristianos? Por otro lado, huelga subrayar la importancia del monte Carmelo en la tradición veterotestamentaria y, especialmente, en los profetas judíos, como se ve en el *Libro de los Reyes* I 18, 19-40, y II 2, 25. Pitágoras es señaladamente comparado en el pasaje siguiente con el profeta Elías, que también profetiza y legisla desde una cueva en el monte Carmelo, al descender de la montaña «más sagrada de todas».

16. De nuevo, la mención de Pitágoras como *daimon* recuerda su consideración como hombre divino *(theios aner)*, reflejada asimismo en otros de los adjetivos que se le dedican (*daimonios, theoprepéstatos*, etcétera).

17. Tal vez el origen de los famosos *akoúsmata* que formarían parte de la doctrina pitagórica.

18. En griego, *theoprepésteros*, variante de *theoprepéstatos* (véase *supra* 9); ambas son comparativo y superlativo del adjetivo *theoprepés*, formas de referirse a su maravilloso parentesco con los dioses. Véase el estudio del vocabulario sobre el hombre divino en el capítulo I de la primera parte.

19. La imagen, notan Dillon y Hershbell 1991, pág. 49, n. 3, recuerda a la iconografía cristiana.

20. En griego, *anaimakton*, es decir, un altar que no admite sacrificios de sangre, sino vegetales; véase Diógenes Laercio VIII 13. Delos es la isla en la que nació Apolo y un importante santuario de la divinidad, como se cuenta en el *Himno homérico a Apolo*.

21. En estas líneas se reúne la actividad mántica de Pitágoras con su faceta de legislador, mencionada también en Porfirio *Vit. Pyth.* 54; véase Minar 1943, págs. 7-14. Sobre la visión platónica de la relación entre chamanismo y legislación, véase, p. ej., Hernández de la Fuente 2010a.

22. Minos, hijo de Zeus, representa desde Homero (*Od.* XIX 178) el modelo de mediador mágico con la divinidad, que pasa un tiempo –cada nueve años o quizá cada cien meses– en la gruta del Ida, consagrada a su padre, y recibe de él las leyes sagradas en una comunicación divina que bien parece una *incubatio* o revelación profética a través del sueño. Tiene un destacado papel en la política platónica como ideal de legislador: Platón, *Leg.* 624b, *Minos* 319d-e. Sobre los legisladores míticos como Minos y su incubación, véase Kingsley 1999.

23. Pitágoras llega a Crotona seguramente cuando la ciudad estaba inmersa en una crisis política (*ca.* 530 a.C.). Se recibió al sabio como guía providencial -tal vez por indicación de un oráculo, como en el caso de Epiménides en Atenas-, para lo que cabe recordar aquí que Pitágoras estaba presente en la acuñación de moneda de la zona (véase Burkert 1962a [1972], págs. 113 ss.). Su presencia es un trasunto de las reformas legales de Crotona y sus inmediaciones bajo influencia pitagórica, que consiguieron la recuperación política, reflejada, p. ej., en la victoria sobre Síbaris. La secta de Pitágoras dominó durante unos 150 años la escena política del lugar, hasta su caída en desgracia en las célebres revueltas antipitagóricas (Polibio II 39 1-2).

24. Otra vez los ecos de la edad arcaica del pitagorismo tienden a confundirse con la espiritualidad de la época cristiana de Jámblico, y la figura de Pitágoras como fundador del cenobitismo (*koinós bíos*, o «vida en común») con la de fundadores del monacato cristiano como san Antonio; véanse Chitty 1966 y Burton-Christie 1993 [2007]. La palabra será usada más adelante para designar a los monjes cristianos.

25. El texto entre corchetes, de carácter exegético, ha sido considerado por nuestro editor una interpolación. Pero hay razones para mantenerlo en la traducción, como el pasaje inmediatamente siguiente sobre el «comunismo» pitagórico.

26. Se pone aquí de manifiesto la relación entre Pitágoras y la ley divina, de origen mántico, como se aprecia asimismo en figuras míticas de legisladores como, p. ej., Minos o Licurgo. En la vertiente política, Pitágoras aparece como legislador de esta ciudad en los fragmentos de los aristotélicos Dicearco de Mesina y Aristóxeno de Tarento (véanse Dicearco F 33 W y Justino XX 4.). Para Dicearco, Pitágoras es ante todo un guía político y moral. Para Aristóxeno, en cambio, es un mítico educador político de todo el mundo antiguo.

27. Este comunismo primordial recuerda a la sagrada edad de oro del mito (Hesíodo, *Op.* 112) o de la religión antigua (Píndaro, *Ol.* II 68 ss.), adaptado por la política ideal de Platón (*Leg.* 713 e). Véanse también, para el tópico literario y filosófico de la edad de oro, Ovidio, *Met.* I 135, Séneca, *Ep.* CX 38, *Octavia* 403. Para el comunismo pitagórico, véase Dawson 1992, págs. 16-17.

28. Tres advocaciones de Apolo (Pítico, como dios mántico en Delfos; Hiperbóreo, en el mítico país del norte donde dice la tradición que habitó el dios; y Peán, como divinidad curadora) asocian a Pitágoras -venerado como si fuera un ser divino- con el mundo apolíneo de la adivinación incubatoria, el chamanismo y la curación milagrosa. Para alguna de estas identificaciones, véase Aristóteles fr. 191 Rose.

29. Otro texto sospechoso de interpolación para los editores.

30. Esta frase enigmática indica el papel como ser intermedio del hombre divino que es Pitágoras. Para el tratado aristotélico sobre el pi-

tagorismo, que recibe diversos títulos, véase Diόg. Laercio V 25.

31. Nos parece importante traducir así el término griego *di'autón*, considerando la función primordialmente mediadora de Pitágoras.

32. Estos discípulos son figuras del mundo de la legislación pitagórica. Carondas de Catania habría legislado para su ciudad y para otras del ámbito de la Magna Grecia. Tanto de Zaleuco como de Carondas se conservan prefacios y fragmentos de leyes de inspiración divina, seguramente apócrifos tardíos, compilados en el abigarrado mundo neopitagórico; véase Estobeo, *Florilegium*, xliv 20 21 (Zaleuco) y IV 2 24 (Carondas). Según la tradición, las leyes de Zaleuco fueron las primeras escritas entre los griegos: la leyenda dice que eran muy severas y prohibían bajo pena de muerte la entrada en la casa del consejo llevando armas, lo que él mismo hizo en un descuido, dándose muerte después (Eustacio, *ad.* Il. I p. 60). Lo mismo se cuenta en otro lugar de Carondas.

33. En griego, *ametría*.

34. Sorprende este lenguaje, muy cercano al de los Evangelios.

35. Es decir, 532 a.C. Véase Clemente de Alejandría, *Strom.* I 65.

36. La insistencia en este altar de Apolo Progenitor (gr., *Genetor*) puede señalar la creencia común de que Pitágoras era hijo de este dios; véase *supra* II.

37. Para este pasaje, véase también Diόg. Laercio VIII 22.

38. En griego, *oikistai*.

39. El ejemplo resulta poco claro y no se aprecia la enseñanza de amor filial. El mito se refiere respectivamente a Zeus y a Hera, pareja matrimonial reinante en el Olimpo, que engendraron por separado el primero a Atenea y la segunda a Hefesto, arrogándose el papel de padre y madre a la vez.

40. *Scil.* Heracles en honor de su padre Zeus.

41. La virtud de la filantropía está atestiguada en textos paganos y cristianos. La palabra cambió mucho de significado desde la época de Platón (*Euthr.* 3d), Isócrates (XV 133; V 114) y Jenofonte (*Cyr.* I 4 1, VII 5 73) hasta la de Jámblico, por las connotaciones cristianas (*Act. Ap.* 28.2).

42. En griego, *sophrosyne*, virtud de moderación, templanza y prudencia a la par.

43. *Scil.* de Helena de Troya, antes de Esparta.

44. *Paideia*.

45. *Kaloi kagathoi*.

46. El encomio de la educación o formación integral, la *paideia*, recuerda al debate ejemplificado en el siglo IV a.C. por Isócrates acerca de la naturaleza de esta distinción puramente helénica (véase Isócrates, *Paneg.* 50).

47. Claramente, los Siete Sabios de Grecia (véase Platón, *Prot.* 343a). Según otra lista, más habitual, se trata de Cleóbulo de Lindos,

Solón de Atenas, Quilón de Esparta, Bías de Priene, Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene y Periandro de Corinto.

48. Se supone que Pitágoras inventó el término «filósofo»; véase Burkert 1960.

49. Traducimos así *prohairesis*, un término complejo procedente del estoicismo (Epicteto, *Disc.* II.23.6-15, II.8.4-8, I.1.1-13, II 10 1) y adaptado luego en el platonismo tardío.

50. Traducimos así *examartanein* (¿cercano aquí a la idea de pecado cristiana?).

51. Traducimos así *kairós*, que expresa toda una concepción filosófica, desde la retórica a la física. Véase *infra* 180 ss.

52. Véase Hesíodo, *Op.* 293-297.

53. Diodoro de Sicilia IV 24 7. Es una historia de la fundación de Crotona alternativa, pero compatible, con la del oráculo de Apolo que se cuenta en el capítulo III de la primera parte.

54. Se refiere a la relación etimológica entre *pais* («niño») y *paideia* («educación, formación»).

55. La derrota de Pitón por Apolo se recuerda en primer lugar. Para el mito de Arquemón de Nemea, por otro lado, véanse Pausanias VIII 48 2 e Higino, *Fab.* 74, 273. Para Melicertes, también llamado Palemón, y su muerte como *aition* de los juegos de Corinto, véase Pausanias II 2 3. Habría que añadir aquí los juegos olímpicos, fundados por causa del joven Pélope, por el que Poseidón inventa el amor homosexual. Los repertorios que elogiaban el amor de los muchachos insistían en este tipo de listas de primacía.

56. Sobre la tradición del oráculo de Apolo con el que Miscelo funda Crotona, véase *supra*, capítulo III de la primera parte, así como Estrabón VI 1 12, pág. 262, y Ovidio, *Met.* XV 12 ss.

57. Extraño ejemplo mítico para una virtud femenina, pues hace referencia a las Grayas, ancianas que en la mitología suelen ser personajes siniestros.

58. En griego, *kore* significa «muchacha» y a la vez es una advocación de la diosa Perséfone.

59. Es decir, «novia».

60. *Meter*, parte del nombre Deméter.

61. Madre de Hermes en la mitología.

62. Se supone que la morada de la mítica Calipso estaría en las inmediaciones de Crotona.

63. Véase Porfirio, *Vit. Pyth.* 23-25.

64. Homero, *Il.* XVII 50 ss.; traducción de Martínez García 2010 (con modificaciones para adaptar el pasaje a la lectura que hace Jámblico del verso 52). Véase también Porfirio, *Vit. Pyth.* 26-27.

65. También en el proyecto platónico de las *Leyes* (libro II) la música ocupa un lugar preliminar en la educación.

66. En griego, *exartyseis te kai epaphás*. Véase *infra* 114.

67. La conexión de Pitágoras con el mundo de los sueños proféticos se hace de nuevo evidente en este pasaje. Véase el capítulo III, epígrafe 3, de la primera parte.

68. Recuerda al genio socrático en cierto modo, que bien puede tener una filiación mántico-pitagórica. Véase la interpretación del demon pitagórico por Detienne 1963.

69. Para la célebre armonía de las esferas, véanse Schavernoch 1981 y Pépin 1986, págs. 593-618. Hay una recopilación de fuentes en Godwin 1993.

70. En todo el corpus de las *Vidas*, ésta es la declaración más evidente de la divinidad de Pitágoras, además según su propia consideración.

71. Para el fragmento, véase D-K B129. Véase la cita en Porfirio, *Vit. Pyth.* 30, así como Detienne 1963, págs. 79 ss.

72. En griego, *katártysis ton psychón*. La palabra *katártysis* que va pareja a la *paideia* con un sentido moral (véase, p. ej., Plutarco, *Them.* 2) y se complementa con la de la siguiente frase, *kátharsis* o «purificación». Con ello se ejemplifica la doctrina completa del pitagorismo filosófico, entre práctica político-moral, por un lado, y ascético-religiosa, por el otro.

73. El voto de silencio del pitagorismo es una práctica religiosa de meditación que acerca mucho la imagen de esta secta antigua a los ascetas cristianos que empezaban a proliferar por la parte oriental del Imperio (san Antonio, fundador del movimiento eremítico, es contemporáneo de Jámblico). Más adelante, movimientos cristianos como el hesicasmo en Bizancio o el pietismo en la Europa protestante abundarían en este rasgo típico de otras religiones orientales. Sobre el silencio como práctica religiosa en general, véanse Mensching 1926 y Sesterhenn 1983. Para el silencio en la filosofía griega, véase Casel 1919, y en los padres del desierto, véanse Dodel 1999 y, en general, Chitty 1966. Para el silencio en los padres del desierto, véanse Dodel 1999 y en general Chitty 1966.

74. Las palabras griegas son *exetasis* y *analepsis*. La segunda de ellas se relaciona con la práctica de la reminiscencia, como un medio de adquirir conocimiento (Filodemo, *Rhet.* 1.31 ss., Ps.-Timeo de Lócride 100 C; Plutarco, *Mor.* 2.351e.).

75. La abstinencia de vino es una de las marcas de ascetismo que Pitágoras tiene en común con los monjes cristianos. También en XXIV 107 lo proscribe a los filósofos con conocimientos más avanzados. Véase Bremmer 1992, págs. 205-214. Sin embargo, hay contradicciones con la descripción de las comidas en común de XXI 97 ss., donde sus discípulos sí que beben vino, sagrado para paganos y cristianos. Recordemos que el ideal filosófico propugna moderación en el consumo

de alcohol, que para Platón (*Leg.* 666a-c) es fundamental para la sensibilidad y la educación durante toda la vida; véase, Belfiore 1986, págs. 421-437.

76. O *physiología*, en el sentido de Aristóteles, *Sens.* 442b25, y Epicuro, *Ep.* 1 p. 4U, 2 p. 35U.

77. Eco de la teoría humoral, que sostenía que el cuerpo humano estaba lleno de cuatro sustancias básicas, los humores (bilis negra, bilis, flema y sangre), cuyo equilibrio provoca la salud y cuyo desequilibrio enferma a la persona. Esta teoría se relaciona estrechamente con la teoría de los cuatro elementos (tierra, fuego, agua y aire) y tiene hondas implicaciones filosóficas en el pensamiento presocrático (véase, p. ej., Kingsley 1995). Véanse Nutton 1993 y Leven 2005 y, para una exposición detallada, Schöner 1964.

78. Sobre la amistad pitagórica y, en general, la del mundo griego, véase Konstan 1997. En este caso, según el autor, parece referirse menos al sentimiento personal y más a una «solidaridad sectaria» (pág. 115).

79. La ignorancia es, en la filosofía socrático-platónica, la calamidad que impide una vida y un conocimiento verdaderos, como se afirma en el *Menón*, donde todo mal es resultado del desconocimiento (77d ss.). Platón distinguirá otros tipos de ignorancia en *Soph.* 227 d y *Leg.* 863 b ss. Véase Hackforth 1946, págs. 118-120.

80. Referencia a Platón, *Resp.* 527 d-e, 532, etcétera.

81. La «fisiognomía» es practicada, p. ej., por el biógrafo Plutarco (*Alex.* 1) para hacer visible a partir de «señales» el carácter de sus biografiados. Era creencia común que estas señales podían hacer visible el alma. Por lo demás, el vocabulario se corresponde con la retórica clásica, como, p. ej., la de Aristóteles. En los *Primeros analíticos* II 27 se considera posible «inferir el carácter de los signos». A él se atribuye el primer tratado de fisiognomía, que seguramente se trata de una obra de su escuela.

82. Es curioso el nombre dado a estos pitagóricos, que puede señalar su función de cara al exterior de la comunidad religiosa, en las relaciones con la *polis*. Para los diversos grupos de la secta, véanse Burkert 1962a [1972], págs. 192 ss., y el capítulo II, epígrafe 3, de la primera parte.

83. Seguramente atendían a las lecciones del maestro, al que cubría una especie de cortina, dentro de ella (por eso son *esoterikoi*, de *eso*, «dentro», frente a *ektós*, *exo*, «fuera»). Esto sugiere un nuevo grado dentro de la secta entre los esotéricos y los exotéricos, que se quedaban fuera del velo y sólo escuchaban al maestro. Véase *infra* 89, así como el capítulo II, epígrafe 3, de la primera parte.

84. *Homakooi*, o «cooyentes» (de *homos* y *akouo*), que parece un nombre genérico para los seguidores de Pitágoras, que le «escuchan juntamente», más que una nueva subdivisión.

85. Traducimos así *kaloi kagathoi*, el ideal de belleza y virtud griego.

86. En griego, *oikonomikoi*, clase a la que se hacía referencia hablando de los *politikoi*, bien como subdivisión de éstos, bien al mismo nivel.

87. La supuesta misiva de Lisis, uno de los supervivientes del pitagorismo, según cierta tradición, es seguramente un apócrifo pitagórico, escrito con algunos caracteres del dialecto dórico (*damosía* por *demosíe*, *psychán* por *psychén*, etcétera) para tratar de dotarlo de autenticidad. Véanse Delatte 1911 y Burkert 1961.

88. Una metáfora similar, que compara la educación con el tinte de las ropas, puede encontrarse en Platón, *Resp.* 429 ss.; Cicerón, *Hort.* 23 págs. 315, 6 ss. Mueller, y, en un contexto cristiano temporalmente próximo a Jámblico, en el discurso *A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica*, 2, de Basilio de Cesarea (Martínez Manzano 1998). Véase el capítulo IV, epígrafe 2 ,de la primera parte.

89. O más bien «demónico»: *ho daimonios aner*. Para la terminología, véase Du Toit 1997, págs. 47 ss., y Blackburn 1991, págs. 50-51.

90. La distinción es literaria: el aticismo fue un movimiento retórico que comenzó durante el siglo I a.C. (lo que proporciona una fecha para la fuente de Jámblico) y propugnaba una vuelta a la pureza de los oradores áticos del período clásico tras el barroquista estilo helenístico. Uno de sus representantes más conspicuos fue Dionisio de Halicarnaso. La distinción alude a los que son áticos genuinamente y a los que siguen la tendencia imitativa mencionada, y se ha de aplicar al grado de iniciación en la doctrina.

91. Véanse Porfirio, *Vit. Pyth.* 37, y, para una discusión sobre la distinción, Von Fritz 1960 y Burkert 1962a [1972], pág. 187.

92. Hípaso aparece en Jámblico como el discípulo díscolo, al que incluso se le atribuye la revelación de secretos y falsificaciones (Dióg. Laercio VIII 7). No es de extrañar que una parte de la crítica haya querido ver en él al destinatario de la carta de Lisis y corregir el nombre de Hiparco que figura más arriba (75) por Hípaso.

93. Se entiende «a esta vida».

94. Por supuesto, esta glosa puede ser leída como una referencia a la eucaristía cristiana, costumbre extranjera (*barbarikós*).

95. Véase Filón, *Dec.* 61.

96. Es decir, los matemáticos.

97. Entre acusmáticos y matemáticos.

98. Evidentemente, los acusmáticos y los matemáticos. Véase el capítulo II, epígrafe 3, de la primera parte para la cuestión de la jerarquía dentro de la secta.

99. Sobre Hípaso y la destrucción de las doctrinas al divulgarse, véase Plutarco, *Numa* 22 4.

100. La palabra griega es *historía*, en sentido amplio «investigación, inquisición», aunque desde Heródoto se aplica a la prosa de investigación histórica. Se supone, por otra parte, que este pitagórico necesitado sería Filolao, el primero en publicar libros pitagóricos por necesidad de dinero, según la leyenda. Véase *infra* 199.

101. Véase *supra* 72 para la distinción por el velo entre esotéricos y exotéricos («los de dentro» y «los de fuera»). Las subdivisiones política, económica y administrativa se han mencionado ya (capítulo II, epígrafe 3, de la primera parte).

102. Se trata de una figura mítica del país de los hiperbóreos, una suerte de chamán que, según reporta Heródoto, se mantenía sin comer y recorría con su flecha todo el mundo (Heródoto IV 36).

103. La flecha de oro es el objeto de poder del chamán, que lo entrega aquí al hombre-dios. El muslo de oro pone en relación a Pitágoras con el Apolo Hiperbóreo o dios de oro (véase el capítulo III, epígrafe 4, de la primera parte).

104. De nuevo, estas comparaciones sugieren que se quiere subrayar la figura de Pitágoras como un *alter Christus*. Véase Lévy 1927.

105. En griego, *echemythein*, del verbo *echo*, «tener» o «retener», y *mythos*, una disciplina pitagórica que comenta Plutarco, *Num.* 8, *Quaest. conv.* 728, y que recuerda una vez más el énfasis de la secta en el voto de silencio.

106. De nuevo, la palabra *katártysis*, que aparecía en 68 a propósito de la *paideia* pitagórica.

107. En griego, *ten ton ethón epanórthosin*, el modo de enmendar según la regla pitagórica la forma de ser de los seres humanos.

108. *Halterobolía*, salto de longitud llevando pesos en las manos.

109. La *syssitía* o «comida en común» era una institución tradicionalmente doria, como se ve en Creta o en Esparta. En esta última ciudad los ciudadanos debían pagar para mantenerlas –y si no lo hacían podían perder sus derechos políticos–, mientras que en Creta el estado asumía su coste. Véanse Aristóteles, *Pol.* 1271a 28 ss., 1272a 16 ss., 1263b 40 ss.; Plutarco, *Lyc.* 10, 12; Heródoto I 65; Jenofonte, *Const. Sp.* 5; 15, 4; Platón, *Leg.* 625c, 626b, etcétera. El origen de estas comidas era disputado, aunque muchos lo localizan en la Italia pitagórica; véase Dawson 1992, pág. 16.

110. Para la dieta pitagórica, véase Dióg. Laercio VIII 19 ss. Las restricciones al consumo de carne y pescado se relacionan con la marginalidad propia del ascetismo; véase de nuevo Bremmer 1992.

111. Heródoto, II 81, habla de la prohibición de la lana entre los pitagóricos para enterramientos, en este sentido considerada impura por provenir de animales. La vestimenta blanca y pura y el énfasis en la limpieza son característicos de este tipo de sectas. Los contactos con el cristianismo son también notables a este respecto, en el uso del lino

para las mortajas y el sudario de Cristo en los Evangelios y en la recomendación en San Jerónimo, *Ep.* 64, 19 de dejar la pelliza de lana y tomar la túnica de lino para el bautismo, como símbolo de purificación del pecado y paso al grupo de los elegidos; véase Quasten 1942, págs. 207-215. Compárese este paso por el mundo con la caverna por la que pasa Pitágoras en su incubación en la cueva del Ida en Porfirio, *Vit. Pyth.* 17, donde tiene que llevar ropas de lana de un cordero negro para la *katábasis*. Véase Riedweg 2002 [2005], págs. 11-12. Contra este uso del lino, véase Diόg. Laercio VIII 19.

112. Sobre la amistad, véase de nuevo Konstan 1997. El tema será repetido aún por Jámblico.

113. En griego, *pedartaseis*, palabra doria que se relaciona con el «reajuste» musical y es citada también –o su verbo asociado, *pedartan*– por Diόg. Laercio VIII 20. Sobre el término, sus asociados y sus implicaciones políticas, véase Delatte 1922, págs. 136-169. Usaban también otras metáforas musicales para referirse a la educación moral o la armonía política: *exártysis* (véase *supra* 64) o *katártysis* (véase *supra* 68).

114. El voto de silencio o *echemythia*, de nuevo.

115. Sobre las ediciones y fragmentos de los primeros pitagóricos, véase el capítulo IV, epígrafe 1, de la primera parte. La característica oscuridad de su método expositivo se relaciona, por un lado, con el lenguaje enigmático de los oráculos, pero también, por otro, con los *aporreta* de los misterios. Véase en general Burkert 1987 [2005].

116. El Apolo de Delfos, apelado Loxias o «el Ambiguo», era famoso por lo enigmático de sus respuestas. El enigma es característico de la poesía oracular antigua y se compara aquí con los dichos de Pitágoras, quien, como se ha visto, es Apolo encarnado.

117. *Tois nenoekosi ton philologon*: la revelación se produce en «aquellos que han comprendido de entre los estudiosos» mezclando inspiración divina y estudio, en un pasaje que recuerda a una cuestión a menudo tratada en el neoplatonismo. Combinando la tradición aristotélica y platónica, muchos de estos filósofos –Plotino, Jámblico o Proclo, sobre todo– trataron de teorizar sobre la facultad imaginativa e intelectiva del alma. Véanse en general los trabajos de Sheppard sobre el tema y un resumen en Sheppard 1997, págs. 201-210. En el caso que se reseña aquí, el simbolismo resulta en una clave interpretativa y a la par inspiradora para el conocimiento sublime. En la retórica tradicional, por otro lado, hay una antigua discusión acerca del tipo de inspiración para el orador sublime, que podía venir de la técnica o de la divinidad/naturaleza del orador; véase, p. ej., Anónimo, *De subl.* 8.

118. La palabra que usa es *oikeiosis*, que tiene un importante trasfondo filosófico, sobre todo en el estoicismo, donde señala un proceso de autoconocimiento y acercamiento al propio ser. Véase Forschner 2008, págs. 169-192.

119. *Euageia*, entendida como «claridad», «pureza» o «brillantez del alma». Se puede asociar al estado de ánimo especial que permite percibir señales de lo divino, sobre todo en la adivinación por sueños (véanse también, en la frase anterior, la nueva referencia a las capacidades mánticas de los pitagóricos y el capítulo III de la primera parte).

120. Un tipo de pez llamado en griego *melanouros*, es decir, «de cola negra». Quizá un pargo o una oblada.

121. En griego, *erythinon*. Otros lo identifican con el salmonete.

122. Véase Porfirio, *Vit. Pyth.* 33. Véase Laín Entralgo 1958a [2005], págs. 75 ss.

123. El peán es en general un canto dirigido al dios Apolo como sanador (véase Homero, *Il.* I 473), del que se conservan algunos restos como género lírico; véase en general Käppel 1992. Sobre la especial relación del pitagorismo con el culto de Apolo, véase el capítulo III, epígrafe 3 de la primera parte.

124. El *aulós* griego, más una especie de doble oboe que una flauta, era el instrumento que acompañaba la música de danza dionisíaca, a menudo contrapuesta, como aquí, a la lira apolínea que, en absoluto extrañamente, acompaña la música pitagórica. Sobre este instrumento y sus clases, véase en general Hagel 2009, págs. 327-250.

125. Homero, *Od.* IV 221. Sobre el uso terapéutico de la palabra y la música, en particular por parte de Pitágoras, véase Laín Entralgo 1958a [2005], págs. 75 ss.

126. Para Anquito, véase Diióg. Laercio VIII 61 (fr. 31 B 156 D-K).

127. En griego, *exártysis*, *synarmogé* y *epaphé*. Véase *supra* XV.

128. Sobre la palabra *epodé*, véase Porfirio, *Vit. Pyth.* 30, y nota. Sobre la vertiente curativa de Pitágoras como chamán, véanse los capítulos I y II de la primera parte.

129. Este capítulo sobre la invención de la armonía adaptaría, siguiendo muy de cerca, el tratado armónico de Nicómaco de Gerasa, 6-7. Para el motivo de la revelación inspirada en la fragua, véase el capítulo III, epígrafe 3.

130. La incorrección de la teoría musical que refleja esta leyenda fue refutada ya en la Antigüedad por Ptolomeo, *Harm.* I, 8 (16.32 ss.), y es uno de los motivos por los que se tiende a negar el peso histórico de Pitágoras como músico, circunscribiendo su actividad al ámbito mítico-religioso del *protos heuretés*.

131. En griego, *chordotonon*.

132. «Más baja», es decir, tónica.

133. «Media», es decir, subdominante.

134. «Cerca de la media», es decir, dominante.

135. «La más alta», octava. La más alta se refiere a la posición, no al tono.

136. Para este aspecto político y legislativo siguen siendo funda-

mentales Delatte 1922 y Von Fritz 1940.

137. «El rico.»

138. Nótese la función mediadora en conflictos sociales y jurídicos –la política se verá en el caso de los embajadores de Síbaris– que se atribuía a los pitagóricos. Véase el capítulo III, epígrafe 4, de la primera parte.

139. La anécdota está abreviada demasiado, como apunta Ramos Jurado 1991, pág. 86, n. 97. Al parecer, uno de los dos embaucadores estaba huido con la prenda común, por lo que habría sido imposible que se presentaran los dos a la vez ante el tribunal.

140. Pues la historia se atribuye al poeta lírico Íbico. Véase Plutarco, *De garr.* 509 F.

141. Según nuestro editor, puede que el texto esté corrupto o que haya una interpolación.

142. Retoma Jámblico el tema del capítulo, después del largo *excursus*.

143. Se introduce la teoría de la constitución mixta, aduciendo la de los cuatro elementos de Empédocles en una aplicación de los principios físicos y médicos a la política que parece impregnada de platonismo.

144. Platón, *Resp.* 546c. La idea de que Platón plagió directamente a Pitágoras estaba muy difundida en la Antigüedad tardía y servía de justificación a los que deseaban poner al sabio de Samos como precursor de toda filosofía. Véanse Brisson 1993, Riginos 1976, págs. 171 ss., y el capítulo IV, epígrafe 3, de la primera parte.

145. El punto medio, en lo que se aproximaría el pitagorismo a la ética aristotélica, como era creencia común en la Antigüedad. Véase, p. ej., Plutarco, *Virt. Mor.* 441e.

146. Para esta sección y la siguiente, véase Porfirio, *Vit. Pyth.* 27-28, pues Jámblico sigue con algunas variantes –el nombre del río o la localización del milagro del barco– casi todo el recuento de milagros, que debían provenir de una fuente común (seguramente la obra perdida de Aristóteles sobre los pitagóricos). Véase el catálogo de *thaúmata* en Blackburn 1991, págs. 37 ss.

147. Para estos chamanes griegos, véase el capítulo I de la primera parte.

148. «El que aleja los vientos.»

149. «El purificador.»

150. «El que camina por el aire.»

151. Esta *techne theia* parece, de nuevo, la revelación mántica, como se ve seguidamente: lo que para Platón o Heródoto es la *techne mantiké*, entendiendo *techne* como arte o habilidad práctica. No se trata, en cambio, entre los pitagóricos de una adivinación técnica o inducida, sino de la adivinación inspirada, siguiendo la distinción de Ci-

cerón en su tratado *Sobre la adivinación*. Jámblico alude a continuación al debate filosófico entre estoicismo, epicureísmo y nueva academia sobre la validez de la adivinación. Sólo cabe mencionar el uso de la adivinación técnica por parte de Pitágoras cuando habla de la mántica numérica que enseña a Abaris, y que puede constituir una base histórica para certificar el uso de una mitología y religión del número en el pitagorismo antiguo. Véase *supra* y capítulo IV de la primera parte.

152. Es decir, la adivinación y la existencia de los dioses.

153. La conexión entre el pitagorismo y los misterios de Perséfone en el contexto de la Magna Grecia es estudiada por Zuntz 1971, 322-323. Para los evidentes contactos con el mundo órfico, véanse capítulos I y II de la primera parte e *infra* 145-146. Véanse también West 1983, págs. 7-15, Burkert 1962a [1972], págs. 128 ss., y Casadesús 2008, págs. 1053-1078. A los pitagóricos se les atribuía la composición de poemas «a la manera de Orfeo», seguramente cosmogonías para el uso de la secta.

154. Aristeas es otro de los míticos chamanes de la antigua Grecia, cuya historia refiere también Heródoto (IV 13-14), como en el caso de Abaris (véase el capítulo I de la primera parte). Se le atribuía un poema épico de inspiración apolínea en el que contaba un viaje a países míticos más allá de Escitia y la capacidad chamánica de morir antes de morir pasando años en un estado de muerte aparente, semejante a la incubación. Véanse, en general, Eliade 1968 y, sobre Aristeas, Bolton 1962 y Dowden 1980, págs. 486-492.

155. Hay un Eurito citado por Aristóteles (*Met.* 1092b, 10 ss.) como autor de una teoría numérica que bien podría ser este pitagórico.

156. A los miembros de la escuela pitagórica se les atribuían poemas relacionados con los misterios órficos. En cuanto a Lino, se trata de un mítico cantor, parecido a Orfeo, que es descrito por Hesíodo como versado en todo tipo de conocimiento (*sophía*, fr. 153 Rzach).

157. Véase Porfirio, *Vit. Pyth.* 28.

158. En la compilación de milagros del siglo II del paradoxógrafo Apolonio (*Mir.* 6), es Pitágoras quien muerde a la serpiente.

159. Se trataría de una estatua de Pitágoras o de Apolo.

160. Sobre este enigma, véase Delatte 1915, pág. 16.

161. Véase *infra* 150.

162. Sobre este autor de obra perdida, véase Burkert 1962a [1972], pág. 167.

163. En griego, el verbo es *euphemein*, «hablar con respeto» o «bien».

164. Es decir, en el corpus de textos y poemas atribuidos al mítico cantor.

165. El hijo de Pitágoras; véanse Porfirio, *Vit. Pyth.* 4, y Dióg. Laercio VIII 43. Sobre el tema del discurso sagrado, véase Heródoto

II 81. Sobre la relación o identidad entre orfismo y pitagorismo, en especial señalado por este pasaje y otros acerca del *Discurso sagrado*, véanse Casadesús 2008 y Parker 1988, pág. 240.

166. Este caso de incesto no ha sido comentado lo suficiente en las investigaciones, pero es un comportamiento interesante en el contexto de la secta pitagórica. En cuanto a la tradición del *Discurso sagrado*, se supone que sería uno de los materiales que habría dejado Pitágoras en herencia a su familia, como los *Comentarios pitagóricos*. Sobre todo ello planea, por supuesto, la fundada certeza de que se trata de falsificaciones; véase el capítulo IV, epígrafe 2, de la primera parte.

167. Nuestro editor considera este texto una interpolación.

168. Éste es el nombre del supuesto maestro de Pitágoras según varias fuentes tardías. Véase Proclo, *in Tim.* 289b, *Plat. Theol.* I 5. Véanse asimismo Lobeck 1829, pág. 722, y Brisson 2000, pág. 240, que comenta este pasaje de Jámblico y le atribuye la invención de esta actuación.

169. En griego, el adjetivo es *promathestata*, que tiene que ver con la presciencia. Este pasaje y el siguiente, referido a Abaris, inciden en otro aspecto de la adivinación pitagórica, que es de carácter técnico y numerológico, frente a la hepatoscopia que practica el hiperbóreo. Esto se combina con el otro tipo de presciencia, procedente de la incubación, que ya ha sido atribuida a Pitágoras y su secta. Por otro lado, el discurso atribuido a Orfeo está escrito en un pseudodorio de arcaicos acentos.

170. Para una discusión sobre la relación entre orfismo y pitagorismo, véanse Burkert 1962a [1972], págs. 125 ss., y Kahn 2002, págs. 19-22.

171. *Panalethés*. Véase Siriano, *in Met.* 106, 21, referido a la década neoplatónica. Seguramente aquí se trata de una regla matemática para realizar una adivinación inducida.

172. El momento más frecuente de las apariciones divinas y sobrenaturales en el mundo griego.

173. Véase *supra* 139. La repetición sugiere el uso de diversas fuentes en una compilación apresurada.

174. Véase *supra* 100.

175. En griego, *popana*.

176. Véase *supra* 144, donde no se cita al personaje por su nombre.

177. Véase *infra* 162. Para el juramento por la *tetraktys*, véanse Dupuis 1894, págs. 146-150, y Burkert 1962a [1972], págs. 72 ss.

178. Debe tratarse de algún ritual místico con estatuas de dioses que desconocemos. Por un lado, la adivinación mediante estatuas queda atestiguada en el oráculo de Amón, en Siwa –famoso por su consulta por Alejandro Magno–, donde los sacerdotes interpretaban los vaticinios que profería la estatua del dios. Otra clave de lectura para este pasaje nos remite al neoplatonismo, a sus teorías sobre la relación de lo

divino con su representación, por una parte, y a la teúrgia, por otra. Porfirio de Tiro escribe un tratado *Sobre las estatuas* que afirma que la contemplación de estas representaciones artísticas de la divinidad puede llevar al alma a un conocimiento superior (Porfirio, *Peri agalmaton*, fr. 2; Eusebio, *Praep. Ev.* 3, 7). Seguramente Jámblico fuese también autor de otro tratado *Sobre las estatuas*.

179. Al día, se entiende.

180. El seis es el primer número que combina sumas de pares e impares y que resulta en uno, dos y tres tanto por resta como por división.

181. Esta regla recoge un tabú también presente en el orfismo; véase Burkert 1977 [1985], pág. 302. Según el mito órfico de Dioniso Zagreo, el niño Dioniso era asado y cocido. Para estos tabúes culinarios desde una perspectiva antropológica, véanse Harris 1985 y Lévi-Strauss 1964.

182. Puede que sea una contaminación de la lógica aristotélica, pues no consta esta terminología para el pitagorismo; véase Aristóteles, *An. Pr.* 246 18. Por otro lado, en cuanto a los comentarios, cuyo contenido está impregnado de platonismo y aristotelismo, véase el capítulo IV, epígrafe 2, de la primera parte.

183. Una buena manera de justificar la abundancia de apócrifos pitagóricos; véanse Burkert 1961 y Speyer 1972. Pero también nos da una idea de cómo pudo funcionar parte de la compilación del corpus de otros filósofos, notoriamente Aristóteles.

184. Es decir, «medida de la tierra».

185. Para el aprendizaje de Pitágoras, véase *supra* 12 ss. Sobre Pitágoras en Egipto, véase Isócrates, *Busiris* 28.

186. Sobre la invención del término, véase Burkert 1960, págs. 159-177. El pasaje es paralelo, por otra parte, a Jámblico, *in Nic. Arit.* 5, 27-7, 2 (Pistelli 1894).

187. O sea, una «filosofía» del no-ser. Todo el pasaje está impregnado de un platonismo y neoplatonismo difuso, como se observa en las alusiones al mundo inteligible.

188. Este es uno de los fragmentos atribuidos a Arquitas. Véase en general Huffman 2005b.

189. Para estos dichos, véase Delatte 1915, págs. 14-18.

190. En griego, *estó*, término dorio para *ousía* («sustancia»). Por lo demás, el pasaje está corrupto.

191. Véase *supra* 150.

192. Se repite *infra*, en 244.

193. Se emprende aquí un nuevo resumen de aspectos ya mencionados, lo que denota un cambio de fuente. Véase, de nuevo, sobre la palabra curativa, Laín Entralgo 1958a [2005].

194. La clasificación de las cuatro vocaciones realizada por Empé-

docles (31 B146 D/K) incluye poetas, médicos, legisladores y profetas, en los que se convertirán las almas virtuosas tras la reencarnación, en consonancia con lo que se dice aquí. Se diría que Italia se llena de almas buenas en ese sentido. Por otro lado, nótese cómo explica Jámblico la denominación de Magna Grecia, que se debe seguramente al historiador Timeo.

195. Más que tópica, es histórica la procedencia italiana de estas artes. Sobre la retórica, especialmente, véase Cicerón, *Br.* XII 16, afirma que nació en Sicilia tras el derrocamiento de la tiranía. Sus fundadores míticos, Córax y Tisias, pronto dejaron paso a la escuela pitagórica (véase Aristóteles, *Met.* 1078b 21 ss.). Para un resumen de su ideario sobre la formación de opuestos retóricos, se puede ver la teoría mixta de la política: *supra* 182 y Plebe 1988.

196. Epicarmo, discípulo de Tisias, es autor de teatro y de máximas. Se dice que fue también uno de los primeros oradores que aplicó las reglas de lo verosímil a la retórica («hablar no según verosimilitud», fr. 252 Kalb). Véase Rodríguez-Noriega 1996.

197. El comunismo de las obras políticas de Platón encontraría, según los neopitagóricos, un precedente en Pitágoras. Véase Platón, *Resp.* 462b ss.

198. De nuevo la *oikeiosis*, un concepto que procede del estoicismo. Se reivindica así el origen antiguo de éste, confiriéndole prestigio pitagórico. Véase a propósito de este pasaje Velayos 1996, págs. 441-449.

199. Aristóteles, *Pol.* I 2.

200. El adjetivo usado, *isótheos*, alude a la naturaleza semidivina de estas figuras mediadoras entre la filosofía sagrada, la religión y la ley. Esta palabra aparece ya en Homero (*Il.* II 565; *Od.* I 324, XX 124) y Píndaro (7. a. 5), pero tiene especial relevancia para nuestro propósito en la designación de filósofos (Platón, *Phaed.* 255a), oradores (Isócrates II 5, V 145; Antifonte 147.2) o médicos (Hipócrates, *Decent.* 5; Galeno XIII 65, 279, etcétera). Para los legisladores, véase *supra* 130. Véase, en general, el vocabulario de hombres divinos en Du Toit 1997, págs. 11-25, *passim*, y en el capítulo I de la primera parte.

201. Heráclito, B 121, D/K. Sobre el pitagorismo político, véase el capítulo III, epígrafe 4, de la primera parte.

202. Jámblico puede estar refiriéndose a una parte perdida de la obra, o bien copia de una fuente que aludía al principio de sí misma, pues la referencia no se encuentra anteriormente.

203. Este alegato por un gobierno basado en la religión recuerda en gran medida las leyes sacras de la Grecia antigua y también ciertos pasajes de Platón, sobre todo de las *Leyes* (véanse las regulaciones sobre los dioses y la refutación del ateísmo en el libro X). Asimismo ocurre más adelante con la subordinación de los hombres al «poder superior».

204. Este pasaje y el doxógrafo del siglo v Estobeo (IV, 24, 25) tienen una fuente a todas luces común.

205. Es decir, que reclamaban su devolución para matarlos.

206. Típica formulación de las preguntas al oráculo. Por otra parte, las líneas anteriores se encuentran reformuladas *supra*, en 133.

207. Véase *supra* 155 para una repetición.

208. El *kairós*, o la «ocasión oportuna», un concepto muy propio de la retórica y de todo el sistema de pensamiento pitagórico.

209. Traducimos así el ideal clásico de la *kalokagathia*.

210. Categorías éstas, como lo oportuno, que pertenecen al ámbito de la retórica: *kairós*, *hora*, *prepon*, *harmotton*... sobre Pitágoras como orador político, véase el capítulo III, epígrafe 4, de la primera parte.

211. *Arché*, que se puede traducir por «principio» o «poder»; aquí se mezcla la filosofía natural y la especulación religiosa con la política. Véanse las referencias a Filolao y Arquitas en el capítulo IV de la primera parte. En lo que sigue, Jámblico juega con las dos acepciones del término *arché*.

212. *Phthiriasis* o *Morbus pedicularis*, que aparece en Porfirio, *Vit. Pyth.* 55. Por otra parte, con esta anécdota, y por el cambio de tono y el fin del resumen apresurado de conceptos que ya había expuesto, parece que Jámblico cambia de nuevo de fuente, pasando de Aristóxeno a Nicómaco (véase *infra* 251).

213. Referencia a un tratado de Jámblico, quizá el *Protréptico* o algún otro de la *Synagogé Pythagorica* que no ha llegado a nosotros.

214. Véase también Porfirio, *Vit. Pyth.* 61.

215. El célebre Dionisio II de Siracusa o Dionisio el Joven (*ca.* 397-343 a.C.), que gobernó bajo la supervisión de su tío, el filósofo Dión de Siracusa, alumno y amigo de Platón.

216. La definición recuerda de nuevo al platonismo. Véase Platón, *Prot.* 360d, y *Resp.* IV 429c.

217. En griego, *pedartan*. Véase Dióg. Laercio VIII 20 y Delatte 1922, págs. 136-169.

218. En realidad, en tiempos de Jámblico había una avalancha de escritos pitagóricos. Muchos se transmitían bajo el nombre del maestro, como señal del prestigio de Pitágoras en cuanto *protos heuretés*, pero la mayor parte se contaban entre las falsificaciones pitagóricas. Véase el capítulo IV, epígrafe 2, de la primera parte.

219. En griego, *endedasmena*, del verbo *endaio*, una forma de hablar seguramente procedente del pitagorismo antiguo que se remontaría a Aristóxeno, la fuente de Jámblico.

220. El énfasis en la vigilancia y en la educación bajo la égida de una autoridad, anulando la libertad individual, recuerda muy de cerca de las propuestas de Platón en las *Leyes* (p. ej., XII 942a ss.), criticadas por pensadores como Popper, que las tachó de totalitarias. Sin embargo,

cabe considerar que este pasaje, que encabeza la primera parte de *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), se refiere a la organización militar.

221. Véase Estobeo IV 1 49, con una frase parecida que denota la fuente de Jámblico, de nuevo Aristóxeno.

222. La referencia implícita es la medicina hipocrática. Sobre la dimensión mítica de Hipócrates y sus textos, véanse Rubin Pinault 1992 y Smith 1990.

223. De nuevo en Estobeo, IV 37 4, procedente de los dichos pitagóricos de Aristóxeno.

224. Adición de Westermann, según la edición de Deubner y Klein 1975.

225. El siguiente pasaje, sobre la manera más adecuada de engendar hijos, se asemeja a las reglas sobre el particular que enuncia Platón, *Leg.* 775 b-e.

226. La diferencia entre el hombre divino *(theios)* y el hechicero *(goes)* está plasmada en estas líneas; véase Burkert 1962b. Por otro lado, la anécdota es anacrónica y apócrifa, y está plagada de terminología filosófica, lo que hace pensar en una redacción estoica (véase Dillon y Hershbell 1991, pág. 205, n. 2, p. ej., la distinción entre *logos* interno y externo). Fálaris, el famoso tirano de Acragas desde el año 570 a.C. hasta su muerte en 554 a.C., además, no pudo encontrarse con Pitágoras por cuestiones de cronología.

227. Toda la serie de refutaciones del ateísmo de Fálaris recuerdan muy de cerca las doctrinas platónicas de *Resp.* X 617e y los argumentos cosmológicos para la existencia de los dioses en el libro X de las *Leyes*.

228. Seguimos con Dillon y Hershbell 1991 *(ad loc.)* la lectura *ouranoú* en este lugar.

229. Véanse *supra* 100 y 171.

230. Véase *supra* 111.

231. Estas frases ya han aparecido antes; véase *supra* 196.

232. Véanse *supra* 187 ss.

233. Véase *supra* 198.

234. Véase Platón, *Phaed.* 83b, para la terminología.

235. Véase la repetición supra, en 69-70, y los pasajes siguientes con respecto a 101 ss. Véase de nuevo Konstan 1997 para la noción de amistad en el mundo antiguo, tan importante para el pitagorismo.

236. La palabra pitagórica, de raíz musical, *pedartaseis*.

237. La historia es citada, sin mención de su procedencia, *supra*, en 127, y también en Diodoro de Sicilia X 4. Aristóxeno es, como se ve, ampliamente utilizado por Jámblico (véase, sobre sus fuentes, el capítulo IV, epígrafe 3, de la primera parte). Por otro lado, véase su uso por Porfirio, *Vit. Pyth.* 59.

238. El hecho de que sea una cierva recuerda al mito de Ifigenia, hija de Agamenón, que se salvó de ser sacrificada gracias a la cierva que Ártemis puso en su lugar (véase Ps.-Apolodoro, *Bib.* III 21).

239. En griego *theokrasía*, término neoplatónico que aparece en Damascio, *Vit. Isid.* 5, y describe bien el momento de comunión mística –más allá de la *synousía* existente para Platón (*Resp.* 600a) en la comunidad pitagórica– del filósofo que se eleva hasta unirse con la divinidad. Véase la experiencia de Plotino y Porfirio en su *Vit. Plot.* 21-22, citada en el capítulo IV, epígrafe 3, de la primera parte.

240. Véase fr. 7,1 Rzach.

241. Pitágoras, Orfeo y el Apolo Délfico comparten una especial relación con el mundo y el ideal de vida dóricos, como se ha expuesto en el capítulo III de la primera parte.

242. Véase *supra* 163-164.

243. La terminología recuerda a la polémica entre el Sócrates de Platón y los sofistas (véase, p. ej., Platón, *Prot.* 313d). Sin embargo, en época de Jámblico no hay que descartar posibles interferencias con el episodio de los mercaderes en el templo (Ev. San Mateo 21, 12-13).

244. Referencia al legendario castigo de Tántalo en el Hades, sumergido hasta el cuello en las aguas, de las que no podía beber, como tampoco podía comer los frutos que se retiraban de su alcance. Véase Homero, *Od.* XI 582 ss.

245. Estatuas de Hermes que se ponían en los caminos. Objeto del célebre escándalo protagonizado por Alcibíades en 415 a.C. antes de la expedición ateniense a Sicilia (véase Romilly 1997, págs. 101 ss.).

246. La palabra en griego es *griphos*, una cesta para el pescado (Plutarco, *Mor.* II 47 Bernadakis) y, metafóricamente, un acertijo o enigma de difícil solución (Aristófanes, *Vesp.* 20).

247. Hay una laguna en el texto que marca el editor.

248. Véase Porfirio, *Vit. Pyth.* 55. Por otro lado, Jámblico cita aquí y contrasta sus fuentes, cosa que no ha ocurrido hasta ahora.

249. Caracteres comunes con los eremitas de la época de Jámblico. Véase Chitty 1966.

250. Es decir, los crotoniatas, los itálicos en general.

251. Es decir, Pitágoras.

252. Véase Justino XX 4 y el capítulo III, epígrafe 4, de la primera parte.

253. Homero, *Od.* XIV 145.

254. Estas observaciones generales, como ha notado Periago Lorente 2003, pág. 159, n. 173, parecen fuera de lugar.

255. Referencia a la costumbre de votar con habas en las asambleas populares. Sobre la postura oligárquica y antidemocrática de Pitágoras y los pitagóricos, véase el capítulo III, epígrafe 4, de la primera parte. Más allá de las calumnias de Ninón, todo indica una tendencia aristo-

crática de la sociedad carismática de Pitágoras.

256. El texto recoge el nombre Tetraente, pero lo corregimos siguiendo a Diodoro de Sicilia XII 22 1, que menciona esta batalla en su historia de la Magna Grecia.

257. Jámblico confirma la historia que transmite Polibio II 39 y que seguramente tiene como fuente común al historiador Timeo.

258. Sobre esto, sin embargo, discrepan las fuentes. Véase, p. ej., Diog. Laercio VIII 43, que ofrece otro sucesor (el hijo de Pitágoras).

259. Para la identidad del último cabecilla de la escuela, véanse Burkert 1962a [1972], pág. 202, y Plutarco, *de Gen. Socr.* 583b.

260. Para este catálogo, véase Burkert 1962a [1972], pág. 105.

261. Según la tradición, que recogen, p. ej., Diógenes Laercio VIII 50, IX 21-23, y Focio, *Bibl. Cod.* 249.9, Empédocles y Parménides estuvieron cerca del mundo pitagórico. No en vano los doxógrafos situaban a Pitágoras a la cabeza de la filosofía itálica, como un *protos heuretés* de todas sus escuelas.

V. «Vida de Pitágoras.» Focio de Constantinopla

1. Resumida por Focio, *Bibliotheca* cod. 249 (edición del texto: Henry 1959-1977). Numeramos las proposiciones del resumen según los encabezamientos del patriarca bizantino, que empieza cada una con *hoti* («que»).

2. En griego, *sebastikoi.*

3. En griego, *ápeiron.*

4. Recuerda a la *homoiosis theó*, concepto platónico (véase *Theaet.* 176a-b) luego reelaborado en la Academia nueva. Véanse Lavecchia 2006 y, para la cuestión del hombre divino y la adivinación, los capítulos I y III de la primera parte.

5. En griego, *xanthós*, *phaiós*, *ochrós*, *erythrós*, *kyanos*, *alourgós*, *lamprós*, *órphninos.*

6. *Scil.* el cosmos sublunar.

7. Véase el símil del hilo de oro, que mueve al hombre como una marioneta hacia lo mejor, en Platón, *Leg.* 645a.

8. Véase el famoso mito del carro alado en Platón, *Phaed.* 246a ss.

9. En griego, *aísthesis*, *phantasía*, *techne*, *doxa*, *phrónesis*, *episteme*, *sophía*, *nous.*

10. Mezcla de lugares comunes aristotélicos y platónicos que forman parte de la tradición falsaria pitagórica. Véanse, p. ej., Aristóteles, *Pol.* VII 7 1327b, y Ps.-Platón, *Epinom.* 987d.

VI. «Vida de Pitágoras.» *Suda*

1. La siguiente vida resumida de Pitágoras figura en la enciclopedia bizantina *Suda* (siglo X). Se sigue la edición de Adler (1928-1938).

Apéndice

1. Véase Jámblico, *de Vit. Pyth.* 144. Estos primeros versos pueden pertenecer a un núcleo antiguo de pitagorismo. Véase Van der Waerden, 1979, págs. 152-153.

2. Véase Porfirio, *Vit. Pyth.* 40.

3. Véase desde el verso 54 con Aulo Gelio VII 2.

4. Véanse Empédocles 31 B 112 D/K y Van der Waerden 1979, págs. 156-157, en cuanto a la divinización del hombre como meta última del pitagorismo.

BIBLIOGRAFÍA

Adler, A. (ed.), *Suidae Lexicon*, 5 vols., In aedibus B. G. Teubneri, Stuttgart, 1928-1938 [reimpr.: 1971].

Agamben, G., *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Bollati Boringhieri, Turín, 2000 [trad. esp.: *El tiempo que resta*, Trotta, Madrid, 2006].

—, *Stato di Eccezione. Homo sacer*, vol. 2/1, Bollati Boringhieri, Turín, 2003 [trad. esp.: *Estado de excepción. Homo sacer*, II, 1, Pre-Textos, Valencia, 2004].

Aguilar, R. M., «El vuelo del alma», *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, núm. 5 (1993), págs. 11-26.

Anderson, G., *Sage, Saint and Sophist: Holy Men and Their Associates in the Early Roman Empire*, Routledge, Londres y Nueva York, 1994.

Ando, C., y J. Rüpke, *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Franz Steiner, Stuttgart, 2006.

Athanassiadi, P., y M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

Barceló, P., *Basileia, Monarchia, Tyrannis: Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*, Franz Steiner (Historia Einzelschriften, 79), Stuttgart, 1993.

Baur, F.-C., *Apollonius von Tyana und Christus, oder des Verhältniss des Pythagoreismus zum Christenthum*, Fues, Tubinga, 1832 [reimpr.: Georg Olms, Hildesheim, 1966].

Belfiore, E., «Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus», *Phoenix*, núm. 34.2 (1980), págs. 128-137.

—, «Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's Laws», *The Classical Quarterly*, núm. 36.2 (1986), págs. 421-437.

Bernabé, A., y A. Jiménez, *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2001 [trad. ing.: *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Brill, Leiden y Boston, 2008].

Bidez, J., *Vie de Porphyre*, Gante, 1913 [reimpr.: Georg Olms, Hildesheim, 1964].

Bieler, L., *Theios aner. Das Bild des Göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Viena, 1935.

Blackburn, B., *Theios Aner and the Markan Miracle Tradition: A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1991.

Blakely, S., Myth, *Ritual, and Metallurgy in Ancient Greece and Recent Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

—, «Pherekydes' Daktyloi: ritual, technology, and the Presocratic perspective», Kernos: *revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, núm. 20 (2007), págs. 43-67.

Blumenthal, H. J., y E. G. Clark. (eds.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, Londres, 1993.

Boeckh, A., *Philolaos des Pythagoreers Lehren: nebst den Bruchstücken seines Werkes*, Vossische Buchh, Berlín, 1819.

Bollack, J., *Empédocle: Les purifications. Un projet de paix universelle*, Éditions du Seuil (Collection Points, Série Essais, 498), París, 2003.

Bolton, J. D. P., *Aristeas of Proconnesus*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

Bonazzi, M., C. Levy y C. Steel, *A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Brepols, Turn-

hout, 2007.
Bonnechere, P., *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Brill, Leiden, 2003.
Boussoulas, N., «Demon socratique et Éros créateur dans le Banquet de Platon», *Hellenica*, núm. 25 (1975), págs. 56-77.
Bremmer, J. N., «Symbols of Marginality from Early Pythagoreans to Late Antique Monks», *Greece and Rome*, núm. 39. 2 (1992), págs. 205-214.
—, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Brill, Leiden y Boston, 2008.
Brenk, F. E., y S. J. Rome, «In the light of the moon: demonology in the Early Empire», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, núm. II.16.3 (1986).
—, «An imperial heritage: the religious spirit of Plutarch of Chaironeia», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, núm. II 36. 1. (1987), págs. 275-295.
Briand, M., «Inspiration, enthousiasme et polyphonies: ἔνθεος et la performance poétique», en Assaël, J. (ed.), *Noésis*, Niza, 2000, págs. 97-154.
Brisson, L., *Le mythe de Tirésias: essai d'analyse structurale*, Brill, Leiden, 1976.
—, «Neutrum utrumque. La bisexualité dans l'Antiquité grécoromaine», *L'Androgyne, Cahiers de l'Hermétisme*, Albin Michel, París, 1986, págs. 27-61.
—, «Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ancien», en Dujardin, P. (ed.), *Le secret*, C.N.R.S.-Centre régional de Publication/Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1987, págs. 87-101.
—, «L'oracle d'Apollon dans la Vie de Plotin par Porphyre», *Kernos*, núm. 3 (1990), págs. 77-88.
—, «Les accusations de plagiat lancées contre Platon», en Dixsaut, M. (ed.), *Contre Platon I: Le Platonisme dévoilé*, Vrin (Tradition de la pensée classique), París, 1993, págs. 339-356.
—, «Nascita di un mito filosofico: Giamblico (VP. 146) su Aglaophamos», en Tortorelli Ghidini, M., Alfredina Storchi Marino y Amedeo Viscionti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'Antichità* [Atti dei Seminari

Napoletani 1996-1998], Bibliopolis, Nápoles, 2000, págs. 237-253.
—, «Platon, Pythagore et les Pythagoriciens», en Dixsaut, M., y A. Brancacci (eds.), *Platon, source des Présocratiques: exploration*, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), París, 2003, págs. 21-46.
—, «Aristoxenus: His evidence on Pythagoras and the Pythagoreans. The case of Philolaus», en Erler, M., y Stefan Schorn (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, De Gruyter, Berlín, 2007, págs. 269-284.
Brisson, L., y A. P. Segonds, *Jamblique. La Vie de Pythagore*, Les Belles Lettres, París, 1996.
Brown, P., «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies*, núm. 61 (1971), págs. 80-101.
—, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.
—, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York, 1988.
—, «Holy man», en Cameron, A., B. Ward-Perkins y M. Whitby (eds.), *The Cambridge Ancient History XIV: Late Antiquity, Empire and Successors A.D. 425-600*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, págs. 781-810.
Brox, N. (ed.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 484), Darmstadt, 1977.
Bryant, J. M., «Intellectuals and Religion in Ancient-Greece – Notes on a Weberian Theme», *British Journal Of Sociology*, núm. 37.2 (1986), págs. 269-296.
Burkert, W., «Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie"», *Hermes* 88 (1960), págs. 159-177.
—, «Hellenistische Pseudopythagorica», *Philologus*, núm. 105 (1961), págs. 28-43.
—, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Hans Carl, Núremberg, 1962a [trad. ing.: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1972].

—, «Goès. Zum griechischen Schamanismus», *Rheinisches Museum*, núm. 105 (1962b), págs. 36-55.
—, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1977 [trad. ing.: *Greek religion. Archaic and classical*, Oxford University Press, Oxford, 1985; trad. esp.: *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, Madrid, 2007].
—, «Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans», en Meyer, B., y E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition III. Self-Definition in the Greco-Roman World*, Fortress, Philadelphia, 1982, págs. 1-22 [trad. esp.: «Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos», *Taula*, núm. 27-28 (1997), págs. 11-32].
—, *Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt*, C. H. Beck, Múnich, 1987 [trad. esp.: Cultos mistéricos antiguos, Trotta, Madrid, 2005].
Burton-Christie, D., *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford University Press, Oxford, 1993 [trad. esp.: *La palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo*, Siruela, Madrid, 2007].
Bury, R. G. (ed.), *Plato's Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, Harvard University Press (Loeb Classical Library), Cambridge, MA, 1929 [reimpr.: 1942].
Butterworth, E. A. S., *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*, De Gruyter, Berlín, 1966.
Calvo Martínez, J. L., y M. D. Sánchez Romero (eds.), *Textos de magia en papiros griegos*, Gredos, Madrid, 1987.
Cameron, A., «The Date of Iamblichus' Birth», *Hermes*, núm. 96 (1968), págs. 374-376.
Cano Cuenca, J., *Fisiología y cosmología en el Timeo* (tesis doctoral), Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2011.
Casadesús, F., «Orfismo y pitagorismo», en Bernabé, A., y F. Casadesús (coords.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Akal, Madrid, 2008, vol. 2, págs. 1053-1078.
Casel, G., *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Berlín, 1919.
Castrizio, D., *Guida alla statuaria reggina. Nuove ipotesi e in-*

terpretazioni, Falzea Editore, Reggio Calabria, 2010.

Celenza, C. S., «Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino», *Renaissance Quarterly*, vol. 52, núm. 3 (1999), págs. 667-711.

Chitwood, A., *Death by Philosophy: the biographical tradition in the life and death of the archaic philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2004.

Chitty, D. J., *The desert a city: an introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire*, Oxford University Press, Oxford, 1966.

Cornelli, G., «"Homens divinos" entre religião e filosofia: Para uma história comparada do termo no mundo antigo», *Estudos da Religião*, núm. 24 (2003).

Curtius, E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, A. Francke, Berna, 1948 [trad. esp.: *Literatura europea y Edad Media latina*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1955].

Dalsgaard Larsen, B., *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Universitetsforlaget, Aarhus, 1972.

Daraki, M., *Dionysos et la déesse Terre*, Flammarion, París, 1994 [trad. esp.: *Dioniso y la diosa tierra*, Abada, Madrid, 2007].

Dasen, V., *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Clarendon Press (Oxford Monographs on Classical Archaeology), Oxford, 1993.

Dawson, D., *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

De Vogel, C. J., *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Van Gorcum, Assen, 1966.

Delatte, A., «La lettre de Lysis a Hipparque», *Revue de philologie, de litterature et d'histoire anciennes*, núm. 35.3 (1911), págs. 255-276.

—, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Champion, París, 1915.

—, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Champion, París, 1922.

Delcourt, M., *Hermaphrodites. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, PUF, París, 1958 [trad. esp.: *Hermafrodita*, Seix Barral, Barcelona, 1970].

—, *Héphaïstos ou la légende du magicien (précédé de la magie d'Héphaïstos par André Green)*, Les Belles Lettres, París, 1982 [1.ª ed.: Lieja, 1957].
Delehaye, H., *Les saints stylites*, A. Picard, Bruselas-París, 1923.
Des Places, É., *Syngeneia: la parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, Klincksieck, París, 1964.
Detienne, M., *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège CLXV, Les Belles Lettres, París, 1963.
—, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce antique*, Maspero, París, 1967 [trad. esp.: Los *maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Sexto Piso, México D. F., 2004].
—, A*pollon le couteau a la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Gallimard, París, 1998.
Deubner, L., y U. Klein, *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, B. G. Teubner, Stuttgart, 1975.
Diels, H., *Parmenides Lehrgedicht*, Berlín, 1897 [reimpr. con prólogo de W. Burkert y nueva bibliografía de D. De Cecco: Academia, Sankt Augustin, 2003].
Diller, H., *Wunderarzt und Aitiologe. Studien zur hippokratischen Schrift «Peri aeron...»*, Leipzig, 1934.
Dillon, J., y J. Hershbell (eds.), *Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life*, Scholars Press, Atlanta, 1991.
Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951 [trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, Madrid, 1960; reimpr.: Alianza, Madrid, 2010].
— (ed.), *Plato. Gorgias*, Oxford University Press, Oxford, 1990 [1.ª ed.: 1959].
Dodel, F., *Weisung aus der Stille. Sitzen und Schweigen mit den Wüstenvätern*, Benziger, Zúrich, 1999.
Dowden, K., «Deux notes sur les Scythes et les Arismapes», *Revue des Études Grecques*, núm. 93 (1980), págs. 486-492.
Du Toit, D. S., *Theios anthropos: Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1997.
Dupuis, J., «Note sur le serment des Pythagoriciens», *Revue des Études Grecques*, núm. 7 (1894), págs. 146-150.
Dzielska, M., *Apollonius of Tyana in Legend and History*,

L'Erma di Bretschneider, Roma, 1986.
Edwards, M. J., «Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry», en Blumenthal, H. J., y E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of the Gods*, Londres, 1993, págs. 159-172.
Eliade, M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, París, 1950 [trad. esp.: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2009].
—, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, París, 1956 [trad. esp.: *Herreros y alquimistas*, Alianza, Madrid, 1974].
—, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Payot, París, 1970 [trad. esp.: *De Zalmoxis a Gengis Khan. Religiones y folklore de Dacia y de la Europa Oriental*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985].
Espinar, J. L., y D. Hernández de la Fuente, «Biotês palinagreton archên: el mito de Tilo y la resurrección de los muertos en Nono de Panópolis», *Analecta Malacitana*, núm. 12 (2002).
Fauth, W., *Helios Megistos: zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden, 1995.
Fernández Marcos, N., *Los «Thaumata» de Sofronio. Contribución al estudio de la «Incubatio» cristiana*, CSIC, Madrid, 1975.
Festugière, A. J., «Les Mémoires Pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor», *Revue de Études Grecques*, núm. 58 (1945), págs. 1-65.
Forlin Patrucco, M., «Bishops and Monks in Late Antique Society», *Zeitschrift für Antikes Christentum*, núm. 8 (2005), págs. 332-345.
Forschner, M., «Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung», en Neumeyr, B., J. Schmidt y B. Zimmermann (eds.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 2008, vol. 1, págs. 169-192.
Foucault, M., «La vérité et les formes juridiques», en *Cadernos da P.U.C.* (junio de 1974), págs. 5-133 [trad. esp.: *La verdad*

y las formas jurídicas, Gedisa, Barcelona, 2003].
—, «Technologies of the self», en Martin, L. H., H. Gutman y P. H. Hutton (eds.), *Technologies of the self*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1988, págs. 16-49 [trad. esp.: *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1996].
—, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, California, 1983, disponible en http://foucault.info/documents/parrhesia/ [trad. esp.: *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004].
Fowden, G., «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 102 (1982), págs. 33-59.
Fowler, R. L., «The Authors named Pherecydes», *Mnemosyne*, núm. 52 (1999), págs. 1-15.
Frank, E., *Platon und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*, Max Niemeyer, Halle, 1923 [reimpr.: Darmstadt, 1962].
Froidefond, C., *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homére à Aristote*, Univ. d'Aix en Provence, 1971.
Fürst, A., T. Fuhrer, F. Siegert y P. Walter (eds.), *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus: zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder*, Sapere Bd. 11, Mohr Siebeck, Tubinga, 2006.
Garcia Fernandez, R., «La Carta VII. La autobiografia de Platon y su metodo», *Eikasia: revista de filosofía*, núm. 12 (2007), págs. 163-183.
García García, E. A., «La idea de daimon en Plutarco», *Actas del II Simposio Internacional sobre Plutarco (Oviedo 30.04-02.05.1992)*, Sociedad española de plutarquistas, Madrid, 1994.
García Gual, C., «Tiresias o el adivino como mediador», *Emerita: revista de lingüística y filología clásica*, núm. 43.1 (1975), págs. 107-132.
— (ed.), *Diógenes Laercio: Vidas de filósofos ilustres*, Alianza, Madrid, 2007.
Gehrke, H.-J., *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jh. v. Chr.*, C. H. Beck, Múnich, 1985.

Gentili, B., y G. Cerri, *Storia e biografia nel pensiero antico*, Laterza, Bari, 1983.

Gianola, A., *La fortuna di Pitagora presso i romani dalle origini ai tempi di Augusto*, Battiato, Catania, 1921.

Gil, L., *Los antiguos y la inspiración poética*, Guadarrama, Madrid, 1967.

—, «Medicina, religión y magia en el mundo griego», *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios Griegos e Indoeuropeos*, núm. 11 (2001), págs. 179-198.

Gioffredi, C., «Religione e diritto nella più antica esperienza romana», *Studia et Documenta Historiae Iuris*, núm. 20 (1954), págs. 259-302.

Godwin, J., *The Harmony of the Spheres. A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*, Rochester, 1993 [trad. esp.: *Armonía de las esferas*, Atalanta, Girona, 2009].

Gorman, P., *Pythagoras. A Life*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979 [trad. esp.: *Pitágoras*, Crítica, Barcelona, 1988].

Goulet-Cazé, M.-O. (ed.), *Diogène Laërce: Vies et doctrines des philosophes illustres*, Le livre de poche, París, 1999.

Gruppe, O., *Die Fragmente Des Archytas Und Der Alteren Pythagoreer*, Kessinger, 1840.

Gundert, H., «Platon und das Daimonion des Sokrates», *Gymnasium*, núm. 61 (1954), págs. 513-531.

Guthrie, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*, Londres, 1935.

Guzmán Hermida, J. M. (ed.), *Isócrates: Discursos I*, Gredos, Madrid, 1979.

Hackforth, R., «Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics», *The Classical Quarterly*, núm. 40 (1946), págs. 118-120.

Hadot, P., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, París, 1999.

Hagel, S., *Ancient Greek Music: A New Technical History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Hägg, T., *Photios als Vermittler antiker Literatur. Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpierens in der Bibliotheke*, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1975.

Harris, M., *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, Simon and Schuster, Nueva York, 1985 [trad. esp.: *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, Alianza, Madrid,

1995].
Harrison, J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 [reimpr.: Princeton University Press, 1991].
Haussleiter, J., *Der Vegetarianismus in der Antike*, Berlín, 1935.
Hayward, P. A., y J. D. Howard-Johnston (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford University Press, Nueva York, 1999.
Heath, T. L., *A History of Greek Mathematics*, Clarendon Press, Oxford, 1921.
Hemberg, B., *Die Kabiren*, Almqvist &. Wiksell, Uppsala, 1950.
—, «Die idaiischen Daktylen», *Eranos*, núm. 50 (1952), págs. 41-59.
Hengel, M., *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, Fortress Press, Philadelphia, 1974.
Heninger, S. K., «Pythagorean Symbola in Erasmus' Adagia», *Renaissance Quarterly*, núm. 21. 2 (1968), págs. 162-165.
Henry, R., *Photius. Bibliothèque*, 8 vols., Les Belles Lettres, París, 1959-1977.
Hernández de la Fuente, D., *Oráculos griegos*, Alianza, Madrid, 2008.
—, «Mythische Vorbilder des sakralen Gesetzgebers bei Platon (Nomoi I-IV)», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, núm. 62.2 (2010a), págs. 105-125.
—, «Platón y la mántica», *Despalabro. Ensayos de Humanidades*, núm. 4 (2010b), págs. 71-75.
—, «Oracles as Sources of Law and the Reinterpretation of their Political Role in Plato's Laws», *Journal of Hellenic Religion*, núm. 4 (2011), págs. 7-20.
Herter, H., «Von Xanthos dem Lyder zu Aineias aus Gaza: Tylon und andere Auferweckte», *Rheinisches Museum*, núm. 108 (1965), págs. 189-212.
Hidalgo de la Vega, M. J., «Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política», *Arys. Antigüedad: religiones y sociedades*, núm. 4 (2001), págs. 211-230.
Holladay, C. R., *Theios aner in Hellenistic-Judaism: a critique of the use of this category in New Testament Christology*,

Scholars Press, Missoula, MT, 1977.
Horstmanshoff, H. F. J., M. Stol y C. R. van Tiburg (eds.), *Magic and rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine. Studies in Ancient Medicine*, Brill, Leiden y Nueva York, 2004.
Huffman, C., *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: a commentary on the fragments and testimonia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
—, «Pythagoreanism», en Brunschwig, J., y G. E. R. Lloyd (eds.), *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000, págs. 918-936.
—, «The Philolaic Method: The Pythagoreanism behind the Philebus», en Preus, A. (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy VI: Before Plato*, State University of New York Press, Albany, 2001, págs. 67-85.
—, «Pythagoras», en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005a (http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/pythagoras/).
—, *Archytas of Tarentum, Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005b.
—, «Pythagoreanism», en Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006 (http://plato.stanford.edu/entries/pythagoreanism/).
—, «The Pythagorean Precepts of Aristoxenus: Crucial Evidence for Pythagorean Moral Philosophy», Classical Quarterly, núm. 58.1 (2008), págs. 104-119.
—, «The Pythagorean Conception of the Soul from Pythagoras to Philolaus», en Frede, D., y B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlín, 2009, págs. 21-44.
Jaynes, J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, Boston y Nueva York, 1976.
Jeanmarie, N., *Couroi et Couretes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Bibliothèque universitaire, Lille, 1939.
—, Dionysos. *Étude du culte de Bacchus*, Payot, París, 1951.
Joly, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiq-*

uité classique, Académie Royale de Belgique, Bruselas, 1956.
Joost-Gaugier, C. L., *Measuring Heaven: Pythagoras and his Influence on Thought and Art in Antiquity and the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2007.
Kahn, C., *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 2001.
Käppel, L., *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlín y Nueva York, 1992.
Kerényi, K., «Mysterien der Kabiren: Einleitendes zum Studium antiker Mysterien», *Eranos Jahrbuch*, XI (1945), págs. 11-60 [trad. esp.: *Misterios de los Cabiros*, Sexto Piso, México D. F., 2011].
—, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, H. Gentner, Darmstadt, 1956 [trad. esp.: *El médico divino*, CNCA/Sexto Piso, México, 2009].
—, *Die Mysterien von Eleusis*, Rhein-Verlag, Zúrich, 1962 [trad. esp.: *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, Siruela, Madrid, 2004].
—, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Múnich, 1976 [trad. ing.: *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton University Press, Princeton, 1996; trad. esp.: *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1994].
Kingsley, P., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 1995 [trad. esp.: *Filosofía antigua, misterios y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*, Atalanta, Girona, 2008].
—, *In the Dark Places of Wisdom*, The Golden Sufi Center, California, 1999 [trad. esp.: *En los oscuros lugares del saber*, Atalanta, Girona, 2010 (2.ª ed.)].
Kniss, F., y P. Numrich, *Sacred Assemblies and Civic Engagement*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2007.
Konstan, D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
Koskenniemi, E., «Apollonius of Tyana: A typical Theios Aner?», *Journal of Biblical Literature*, núm. 117 (1998), págs. 455-467.
Krumbacher, K., *Geschichte der byzantinischen Literatur von*

Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453), C. H. Beck, Múnich, 1897.

Kucharski, P., *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*, Les Belles Lettres, París, 1952.

Laín Entralgo, P., *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Revista de Occidente, Madrid, 1958a [reimpr.: Anthropos, Barcelona, 2005].

—, «Die platonische Rationalisierung der Besprechung *(epoide)* und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort», *Hermes*, núm. 86 (1958b), págs. 298-323.

Laks, A., «Legislation and Demiurgy: On the Relationship Between Plato's *Republic* and *Laws*», *Classical Antiquity*, núm. 9.2 (1990), págs. 209-229.

—, «In what sense is the city of the Laws a second best one?», en Lisi. F. (ed.), *Plato's Laws and its Historical Significance*, Academia, Sankt Augustin, 1998, págs. 107-114.

Lavecchia, S., *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone* (con prefacio de T. A. Szlezák), Vita e Pensiero, Milán, 2006.

Leven, K.-H. (ed.), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, C. H. Beck, Múnich, 2005.

Lévi-Strauss, C., *Mythologiques, t. I: Le Cru et le cuit*, Plon, París, 1964 [trad. esp.: *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1968].

Lévy, I., *La légende de Pythagore: de Grèce en Palestine*, Champion, París, 1927.

Lintott, A., *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, C. Helm, Londres, 1982.

Lisi, F., *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon*, Taunus, Königstein, 1985a.

—, «La teología de Ferécides de Siro», *Helmantica*, tomo 36, núm. 110 (1985b), págs. 251-276.

—, «Die Stellung der "Nomoi" in Platons Staatslehre: Erwägungen zur Beziehung zwischen "Nomoi" und "Politeia"», en Havlicek, A., y F. Karfik (eds.), *The Republic and the Laws of Plato*, Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense, OIKOYMENH, Praga, 1998, págs. 89-105.

—, «Héros, dieux et philosophes», *Revue des études anciennes*, núm. 106.1 (2004), págs. 5-22.
Lloyd, G. E. R., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
Lobeck, C. A., *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, Königsberg, 1829.
Löffler, I., *Die Melampodie: Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts* (Beiträge für Klassische Philologie, 7), Meisenheim, 1963.
Loraux, N., *Les Expériences de Tirésias. Le Féminin et l'Homme grec*, Gallimard (NRF Essais), París, 1989 [trad. esp.: *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Acantilado, Barcelona, 2004].
Lowry, J. E., «The Prophet as lawgiver and legal authority», en Brockopp, J. E. (ed.), *The Cambridge Companion to Mu ammad*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
Lupu, E., *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Brill, Leiden, 2005.
Macris, C., «Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque», en Filoramo, G. (ed.), *Carisma profetico: fattore di innovazione religiosa*, Morcelliana, Brescia, 2003, págs. 243-289.
—, «"Sectes" et identité dans le monde antique. Bref tour d'horizon accompagné de quelques ébauches de réflexion», en Belayche, N., y S. C. Mimouni (eds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage: les identités religieuses dans les mondes grec et romain. «Paganismes», «judaïsmes», «christianismes»*, Peeters, Lovaina, 2009, págs. 23-40.
Maddalena, A., *I pitagorici*, Laterza, Bari, 1954.
Majercik, R. (ed.), *The Chaldean Oracles*, Brill, Leiden, 1989.
Malingrey, A.-M., *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, Klincksieck, París, 1961.
Mansfeld, J., *The pseudo-Hippocratic tract (peri hebdomadon) CH. 1-11 and Greek philosophy*, Van Gorcum, H. J. Prakke & H. M. G. Prakke, Assen, 1971.
Marcovich, M. (ed.), *Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum*, vol. I, libros I-X, B. G. Teubner, Stuttgart y Leipzig, 1999.

Márquez Guerrero, M. A. (ed.), *Anaxímenes de Lámpsaco. Testimonios y fragmentos; Retórica a Alejandro*, Gredos, Madrid, 2005.

Martin, M., «Le matin des hommes-dieux. Étude sur le chamanisme grec», *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), núm. 8 (2004) (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/08/mytho.html).

Martínez García, F. J. (ed.), *Platón. Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, Alianza, Madrid, 1998 (6.ª ed.).

Martínez García, O. (ed.), *Homero. Ilíada*, Alianza, Madrid, 2010.

Martínez Manzano, T. (ed.), *Basilio de Cesarea. A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica, 2*, Gredos, Madrid, 1998.

Mauduit, C., «Les miracles d'Empédocle ou la naissance d'un thaumaturge», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1998, págs. 289-309.

Mejer, J., *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1978.

Mensching, G., *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, núm. 20.2, Gießen, 1926.

Meuli, K., «Scythica», *Hermes*, núm. 70 (1935), págs. 121-176.

Miller, P. C., *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, UCLA, Los Ángeles, 2005.

Minar, E. L., *Early Pythagorean politics in practice and theory*, Waverley Press, Inc., Baltimore, 1943 [reimpr.: Arno Press, 1979].

Muñoz Delgado, L., *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos. Diccionario Griego-Español*, Anejo V, CSIC, Madrid, 2001.

Nauck, A., P*orphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, B. G. Teubner, Leipzig, 1886 (2.ª ed.) [reimpr.: Georg Olms, Hildesheim, 1963].

Nieto Ibáñez, J. M.ª, *Cristianismo y profecías de Apolo. Los oráculos paganos en la Patrística griega (siglos II-V)*, Trotta, Madrid, 2010.

Norden, E., *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen ldee*, B. G. Teubner, Leipzig, 1924.

Nutton, V., «Humoralism», en Bynum, W. F., y Roy Porter (eds.), *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, vol. I, Routledge, Londres, 1993.
Ogden, D., *Magic, Witchcraft, And Ghosts In The Greek And Roman World*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
Oldfather, C. H. (ed.), *Diodorus of Sicily*, vols. 4-8, Harvard University Press, Cambridge, MA, y William Heinemann, Ltd., Londres, 1989.
O'Meara, D. J., *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
Orestano, R., «Elemento divino ed elemento umano nel diritto romano», *Riv. Int. filosofia diritto*, núm. 21.2 (1941).
Otto, W., *Dionysos: Mythos und Kultus*, V. Klostermann, Frankfurt, 1933 [trad. esp.: *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, Madrid, 1997].
Parker, R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek. Religion*, Oxford University Press, Oxford, 1983.
Parreu, F., *Biblioteca Histórica. Libros I-III. Diodoro de Sicilia*, Gredos, Madrid, 2001.
Pellizer, E., *La nozione di daimon nella Grecia arcaica (fino a Platone escluso)*, en Calderón Dorda, E. y A. Morales Ortiz (eds.), *Eusébeia. Estudios de religión griega*, Signifer, Madrid, 2011, págs. 255-272.
Pépin, J., «Harmonie der Sphären», en Klauser, T., y E. Dassmann (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Hiersemann, Stuttgart, 1986, vol. 13, págs. 593-618.
Periago Lorente, M. (ed.), *Porfirio: Vida de Pitágoras. Argonaúticas órficas. Himnos órficos*, Gredos, Madrid, 1987.
— (ed.), *Jámblico: Vida pitagórica. Protréptico*, Gredos, Madrid, 2003.
Philip, J. A., *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, University of Toronto Press, Toronto, 1966.
Piñero, A., *En la frontera de lo imposible: magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba, 2001.
Piro, P., «Struttura e significato del silenzio nel rituale di iniziazione pitagorico: il silencio come morte rituale», *Studia*

patavina: Rivista di scienze religiose, 52.1 (2005), págs. 127-148.
Pistelli, E. (ed.), *Iamblichi In Nicomachi arithmeticam introductionem*, Leipzig, 1894.
Platthaus, I., *Höllenfahrten. Die epische katábasis und die Unterwelten der Moderne*, Wilhelm Fink, Múnich, 2004.
Plebe, A., *Breve storia della retorica antica*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
Quasten, J., «A Pythagorean Idea in Jerome», *The American Journal of Philology*, núm. 63. 2 (1942), págs. 207-215.
Ramos Jurado, E. A., *Jámblico: Vida pitagórica*, Etnos, Madrid, 1991.
—, «Moderato de Gades: Estado de la cuestión. Cronología y forma de vida», *Habis*, núm. 34 (2003), págs. 149-160.
Reale, G., *Eros, demonio mediador*, Herder, Barcelona, 2004.
Rexine, J. E., «Daimon in Classical Greek literature», *Platon*, núm. 37 (1985), págs. 29-52.
Riedweg, C., *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, C. H. Beck, Múnich, 2002 [trad. ing.: *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, Cornell University Press, Nueva York, 2005].
Riginos, A. S., *Platonica: the anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Brill, Leiden, 1976.
Robertson, N., *Religion and reconciliation in Greek cities: the sacred laws of Selinus and Cyrene*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
Robson, E., «Words and Pictures: New Light on Plimpton 322», *The American Mathematical Monthly*, núm. 109. 2 (2002), págs. 105-120.
Rodríguez Moreno, I., *Ángeles, démones y héroes en el neoplatonismo griego*, Hakkert, Amsterdam, 1998.
Rodríguez-Noriega, L., *Epicarmo de Siracusa. Testimonios y Fragmentos*, Universidad de Oviedo (Servicio de Publicaciones), Oviedo, 1996.
Rohde, E., *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 vols., Leipzig, 1890-1894 [trad. esp.: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1994].

Römer, C., «The Correspondence between Seneca and Paul», en Hennecke, E., y W. Schneemelcher (eds.), *New Testament Apocrypha*, Westminster John Knox, Louisville, 1992 [1.ª ed.: 1964], vol. 2, págs. 46-53.
Romilly de, J., *Alcibiade, ou, Les Dangers de l'Ambition*, LGF, París, 1997.
Rosenberger, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, WBG, Darmstadt, 2001.
Rowe, C. J., *Plato*, Bristol Classical Press, Londres, 2003 (2.ª ed.).
Rubin Pinault, J., *Hippocratic lives and legends. Studies in Ancient Medicine*, Brill, Leiden y Nueva York, 1992.
Saffrey, H.-D., «Les néoplatoniciens et les "Oracles Chaldaïques"», *Revue des Études Augustiniennes*, núm. 27 (1981), págs. 209-225.
Sakalis, D., *Hippokratous Epistolai Ekdose kritike kai hermeneutike*, University of Ioannina, Ioannina, 1989.
Sanchis Llopis, J., «Los pitagóricos en la Comedia Media: parodia filosófica y comedia de tipos», *Habis*, núm. 26 (1995), págs. 67-82.
Santamaría, M. A., «La muerte de Orfeo y la cabeza profética», en Bernabé, A., y F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Akal, Madrid, 2008, vol. 1, págs. 105-136.
Scarpi, P., «Melampus e i miracoli di Dionysos», en AA. VV., *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1980, págs. 431-444.
Schavernoch, H., *Die Harmonie der Sphären. Die Geschichte der Idee des Welteneinklangs und der Seeleneinstimmung*, Alber, Friburgo, 1981.
Schibli, H. S., *Pherekydes of Syros*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
Schofield, M., «Plato & Practical Politics», en Schofield, M., y C. J. Rowe (eds.), Greek and Roman Political Thought, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, págs. 299-302.
Schöner, E., «Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie», *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften*, vol. 4, Wiesbaden, 1964.

Seaford, R., *Dionysos*, Routledge, Londres y Nueva York, 2006.
Sedley, D., *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
Sesterhenn, R. (ed.), *Das Schweigen und die Religionen*, Schnell & Steiner, Múnich, 1983.
Shaw, G., *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State University Press, Pensilvania, 1995.
Sheppard, A., «Phantasia and Inspiration in Neoplatonism», en Joyal, M. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Ashgate, Aldershot, 1997, págs. 201-210.
Simón Palmer, J. (ed.), *Historias bizantinas de locura y santidad*, Siruela, Madrid, 1999.
Smith, W., *Hippocrates. Pseudepigraphic writings: Letters – Embassy – Speech from the altar – Decree*, Brill (Studies in Ancient Medicine, 2), Leiden y Nueva York, 1990.
Sokolowski, F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, École française d'Athènes, París, 1955.
—, *Lois sacrées des cités grecques*, École française d'Athènes, París, 1962-1969.
Speyer, W., «Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, núm. 8-9 (1965-1966), págs. 88-125.
—, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, HAW I/2, C. H. Beck, Múnich, 1971.
Staab, G., *Pythagoras in der Spätantike, Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, Saur (Beiträge zur Altertumskunde, 165), Múnich y Leipzig, 2002
Stark, R., y W. S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult formation*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1985.
Strocka, V. M., «Orpheus und Pythagoras in Sparta», en Froning, H., T. Holscher y H. Mielsch (eds.), *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, Philipp Von Zabern, Maguncia, 1992, págs. 276-283.
Szlezák, T. A., *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, De Gruyter, Berlín, 1972.

Taubes, J., *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.
Temkin, O., *Hippocrates in a world of pagans and Christians*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991.
Thesleff, H., *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Åbo Akademi, Åbo, 1965.
Thom, J. C., «"Don't Walk on the Highways": The Pythagorean Akousmata and Early Christian Literature», *Journal of Biblical Literature*, núm. 113. 1 (1994), págs. 93-112.
Thompson, S., *Motif-index of folk-literature: Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest- Books and Local Legends*, Indiana University Press, Bloomington, 1955-1958.
Toye, D. L., «Pherecydes of Syros: Ancient Theologian and Genealogist», *Mnemosyne*, núm. 50, 5 (1997), págs. 530-560.
Treadgold, W. T., *The nature of the Bibliotheca of Photius*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington D. C., 1980.
Troeltsch, E., *The Social Teachings of the Christian Churches*, vol. 1, Macmillan, Nueva York, 1931.
Ugolini, G., *Untersuchungen zur Figur des Sehers Teiresias*, Narr, Tubinga, 1995.
Usener, H., «Zu Porphyrios», *Rheinisches Museum*, núm. 16 (1861), págs. 481-482.
Ustinova, Y., *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2009.
Van der Horst, P. C., *Les vers d'or Pythagoriciens, ed. avec une intr. et un commentaire*, Brill, Leiden, 1932.
Van der Waerden, B. L., *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Artemis, Zúrich, 1979.
Vegetti, M., *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venecia, 1995.
Velayos, C., «Oikeiosis: la naturalización de lo moral en el estoicismo antiguo», *Pensamiento*, núm. 52.204 (1996), págs. 441-449.
Vicaire P., «Images d'Amphiaraos dans la Grèce archaïque et classique», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, núm. 1 (1979), págs. 2-45.

Von den Hoff, R., *Philosophenporträts des Früh- und Hochhellenismus*, Biering & Brinkmann, Múnich, 1994.
Von Fritz, K., *Pythagorean Politics in Southern Italy*, Columbia University Press, Nueva York; Milford, Londres, 1940.
—, *Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften/C. H. Beck, Múnich, 1960.
—, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, De Gruyter, Berlín y Nueva York, 1971.
Weber, M., «On Church, Sect, and Mysticism», *Sociological Analysis*, núm. 34 (1973), págs. 140-149.
—, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, 2 vols., ed. y trad. ingl. de G. Roth, C. Wittich *et al.*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1978.
Weinrich, H., *Linguistik der Lüge*, C. H. Beck, Múnich, 2000 [1.ª ed.: 1966].
West, M. L., *The Orphic Poems*, Oxford University Press, Oxford, 1983.
Willers, D., *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*, Abegg-Stiftung, Riggisberg, 1993.
Wilson, B., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
Woods, M., «Plato's Division of the Soul», *Proceedings of the British Academy*, núm. 73 (1987), págs. 23-47.
Zanker, P., *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der Antiken Kunst*, C. H. Beck, Múnich, 1995.
Zhmud, L., «Pythagoras as a Mathematician», *Historia Mathematica*, núm. 16 (1989a), págs. 249-272.
—, «"All is Number"? "Basic Doctrine" of Pythagoreanism Reconsidered», *Phronesis*, núm. 34 (1989b), págs. 270-292.
—, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Akademie, Berlín, 1997.
—, «ΠΡΩΤΟΙ ΕΥΡΕΤΑΙ – Götter oder Menschen?», *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, núm. 11 (2001), págs. 9-21.
—, *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, De Gruyter, Berlín, 2006.

Zuntz, G., *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford University Press, Londres, 1971.

ABREVIATURAS

D/K: Diels, H., y W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Weidmann, Berlín, 1951-1952 (6.ª ed.) [1.ª ed.: 1903].

FGrHist: Jacoby, F. (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Brill, Leiden, 1923-1958 [ed. CD-ROM: 2004].

PCG: Kassel, R., y C. Austin (eds.), *Poetae Comici Graeci. I-VIII*, De Gruyter, Berlín, 1983-2001.

Realenzyklopädie (RE): Pauly, A. F., y G. Wissowa (eds.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa [...] fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus*, A. Druckenmüller, Stuttgart, 1860-1978.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES



ESTA PRIMERA EDICIÓN DE *VIDAS DE PITÁGORAS*
DE DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE
SE ACABÓ DE IMPRIMIR Y ENCUADERNAR
EN BARCELONA EN LA IMPRENTA
ROTOCAYFO (IMPRESIA IBÉRICA)
EN SEPTIEMBRE DE
2011

Títulos publicados

1. *El copartícipe secreto*. Joseph Conrad. 2ª ed.
2. *Sin mañana*. Vivant Denon. 2ª ed.
3. *La historia de Genji I*. Murasaki Shikibu. 4ª ed.
4. *El fuego secreto de los filósofos*. Patrick Harpur. 2ª ed.
5. *Eros y Psique*. Apuleyo
6. *El Monte Análogo*. René Daumal
7. *La voz maligna*. Vernon Lee
8. *En los oscuros lugares del saber*. Peter Kingsley
9. *La historia de Genji II*. Murasaki Shikibu. 2ª ed.
10. *Yijing. El libro de los cambios.*
11. *Los ojos de Davidson*. H. G. Wells
12. *La Villa de los Misterios*. Linda Fierz-David
13. *El hombre que amaba las islas*. D. H. Lawrence
14. *Realidad daimónica*. Patrick Harpur
15. *La reliquia viviente*. Iván Turguéniev
16. *Pan y la pesadilla*. James Hillman
17. *La diligencia inglesa*. Thomas De Quincey
18. *El gran duque de Alba*. William S. Maltby. 2ª ed.
19. *El arte de conversar*. Oscar Wilde. 4ª ed.
20. *El mundo del príncipe resplandeciente*. Ivan Morris
21. *La fuga de Atalanta*. Michael Maier
22. *Sueños y ensoñaciones de una dama.* Dama Sarashina
23. *Cosmos y Psique*. Richard Tarnas. 2ª ed.
24. *Universos paralelos*. Michio Kaku. 4ª ed.
25. *Hombres salmonela en el planeta porno*. Y. Tsutsui. 2ª ed.
26. *La pasión de la mente occidental.* Richard Tarnas. 2ª ed.

27. *El terremoto de Chile*. Heinrich von Kleist
28. *Filosofía antigua, misterios y magia*. Peter Kingsley
29. *Viaje a la semilla*. Alejo Carpentier
30. *Tres novelas en imágenes*. Max Ernst
31. *Emily Brontë*. Winifred Gérin
32. *Los cosacos*. Lev Tolstói
33. *Armonía de las esferas*. Edición Joscelyn Godwin
34. *Dioses y mitos de la India*. Alain Daniélou
35. *Los héroes griegos*. Karl Kerényi. 2ª ed.
36. *Estoy desnudo*. Yasutaka Tsutsui
37. *El mito polar*. Joscelyn Godwin
38. *Escolios a un texto implícito*. Nicolás Gómez Dávila
39. *Historia de mi vida. Tomo I*. Giacomo Casanova
40. *Historia de mi vida. Tomo II*. Giacomo Casanova
41. *Aroma de alcanfor*. Naiyer Masud
42. *El mito de Osiris*. Jules Cashford
43. *Textos*. Nicolás Gómez Dávila
44. *En los oscuros lugares del saber*. Peter Kingsley. 2ª ed.
45. *El fuego secreto de los filósofos*. Patrick Harpur. 3ª ed.
46. *Algo elemental*. Eliot Weinberger
47. *Rāmāiaṇa*. Vālmīki
48. *Vampiros*. VV. AA.
49. *Jin Ping Mei*. El Erudito de las Carcajadas. 3ª ed.
50. *El mundo bajo los párpados*. Jacobo Siruela. 2ª ed.
51. *El mar de iguanas*. Salvador Elizondo
52. *Mis aventuras con monjas*. Giacomo Casanova
53. *Cuentos de lo extraño*. Robert Aickman
54. *Origen y presente*. Jean Gebser
55. *Érase una vez una mujer...* Liudmila Petrushévskaia
56. *Paprika*. Yasutaka Tsutsui
57. *Cuaderno de noche*. Inka Martí
58. *Aventuras en Venecia*. Giacomo Casanova
59. *Vidas de Pitágoras*. David Hernández de la Fuente